

Periódico mensual
Junio 2016
Qollasuyu
Bolivia
Año 10
Número 118

Edición electrónica

MICAELA BASTIDAS PUYUCAHUA,

nacida en Tambuco Abancay el 23 de junio de 1744 y ajusticiada el 18 de mayo de 1781 en Cusco, tuvo un papel en la rebelión de Tupac Amaru II más importante que haber sido simplemente esposa del caudillo. Micaela demostró ser una fina estratega, como lo demuestran sus requerimiento para que Tupac Amaru II atacará el Cusco, cosa que finalmente él no hizo.

Día del Maestro y reformas educativas

El 6 de junio de cada año se celebra el "Día del Maestro", en memoria de la fundación de la primera Escuela Normal de Profesores y Preceptores de la República en Sucre (1909) y del nacimiento de Modesto Omiste Tinajeros (1840), pionero de la educación en Bolivia y elemento activo en la aprobación, el 22 de noviembre de 1872, de la Ley de Libertad de Enseñanza.

> *Los notables educadores son figuras que destacan en un fondo contrastante de pesadez estatal burocrática, irresponsabilidd política y frustración heredada de las épocas coloniales.*

El 6 de junio como Día del Maestro boliviano fue instituido por Decreto Supremo el año 1924, bajo la administración del presidente Bautista Saavedra.

Este día sirve tanto para homenajear al rol y figura del educador, como para hacer un balance de la educación en este país.

En Bolivia existen disposiciones legales, días de homenaje y feriados, pero frecuentemente pocas realizaciones prácticas que justifiquen esa abundancia formal y leguyesca.

La educación está en esa regla. Educadores notables, como el citado Modesto Omiste, Franz Tamayo, Avelino Siñani y Elizardo Pérez y, más recientemente, Jaime Escalante, junto al anónimo maestro que cotidianamente cumple su deber en todos los rincones de nuestra geografía, son elementos que resaltan en un fondo contrastante de pesadez estatal burocrática, irresponsabilidad política y frustración heredada de las épocas coloniales.

Como base deleznable del esfuerzo de educadores de reconocida y admirada tarea y de las del modesto profesor, que cotidiana y penosamente forma el cerebro y los sentimientos de nuestros niños, está la mediocridad de nuestro sistema educativo.

Frecuentemente se ha querido reformar este sistema. Entre los más recientes intentos tenemos la promovida por la Ley 1556 llamada de Reforma Educativa, de julio de 1994 y la Ley Educativa 070 "Avelino Siñani-Elizardo Peréz", de diciembre de 2010. Sin embargo, ambas leyes que ambicionaron reformar estructuralmente el sistema educativo boliviano, parecen estar marcadas por el fiasco y la derrota en su empeño.

La característica de la Ley 1556 fue su dimensión "participativa, intercultural y bilingüe" en parámetros culturalistas y posmodernos que después se propagaron a la Ley 070. Esta última, además de acentuar los males de la anterior, sumó aspectos cuestionables, como las condiciones de infraestructura, la accesibilidad a los centros de enseñanza, la proporción de estudiantes por docente, el aspecto salarial de estos y, especialmente, el contenido de la currícula.

Sin una verdadera reforma educativa, todo homenaje al maestro es pura pantomima, que tiene también efecto perjudicial para el educando.

Ilustración tapa: Mural en el Parque Micaela Bastidas en Abancay.
Fuente foto: http://www.turismoapurimac.com/abancay_fotos/PARQUE%20MICAELA%20BASTIDAS.html



Depósito legal 4-3-116-05

e-mail:
info@periodicopukara.com

www.periodicopukara.com

Teléfonos: 71519048
71280141

Calle México Nº 1554, Of. 5
La Paz, Bolivia

Director:
Pedro Portugal Mollinedo

Comité de redacción:
Nora Ramos Salazar
Daniel Sirpa Tambo
Carlos Guillén

Colaboran en este número:
Mario Blacutt Mendoza
Blithz Lozada
Ciro Pacheco
Antonio Pérez
Pablo Velásquez Mamani
José Luis Saavedra
Jesús Humerez Oscori
Estefany Murillo Pozo

La impertinencia del concepto de clase de los socialistas

Mario Blacutt Mendoza

La señora Betty González Paredes (personaje virtual) trabaja en una fábrica de telas, es miembro de la junta de vecinos de su barrio, nacida en La ciudad de La Paz, católica, boliviana y militante de un partido político. Ahora bien, cuando el sindicato de trabajadores presenta un pliego de peticiones a la empresa en que presta sus servicios, la señora Betty forma parte del grupo de los fabriles y lucha junto a ellos hasta lograr las reivindicaciones demandadas. Pero cuando la junta de vecinos hace una solicitud con la intención de mbcxzlograr el servicio de alcantarillado para el barrio, sus intereses ya no son fabriles. Ahora está con la junta de vecinos para lograr el objetivo de mejorar las condiciones del barrio; en el proceso enfrentará a cualquier persona que pretenda oponerse al proyecto, independientemente de que esa persona pertenezca o no al sindicato fabril. Cuando la contradicción es departamental, estará al lado del grupo paceño y luchará contra cualquier fuerza que se ponga al frente, aun en el caso de que esa persona sea fabril o pertenezca a su junta de vecinos. Si hay problemas entre naciones, en los que Bolivia esté comprometida, la señora González se enfrentará a todo aquél que forme parte de un grupo antagónico con relación a los intereses del país. Esto lo hará sin averiguar si el contrincante es fabril, es o no de su junta de vecinos o de cualquier paceño que no defienda, en su opinión, debidamente a Bolivia.

Si la contradicción se presenta entre las religiones, ella defenderá la católica, en contra de cualquiera que no sea de ese Credo. No importará que sean fabriles, que pertenezca a la junta de vecinos, que sean bolivianos o paceños. Por otro lado, cuando las mujeres salen a reclamar sus derechos, ella forma parte de ese grupo y considerará como su enemigo a cualquier persona que se oponga a sus objetivos de reivindicación femenina. No tendrá importancia que esas personas sean fabriles, estén en su junta de vecinos, que sean paceños, católicos o bolivianos; pero, si la lucha se realiza en la arena política, ella defenderá a su partido contra todo aquél que pertenezca a un partido que sea parte de la contradicción. Por supuesto que lo hará con independencia del hecho que los rivales políticos sean fabriles, de su junta de vecinos, mujeres, paceños, católicos…

La Señora González desarrolla su actividad cotidiana en permanente interacción social con los miembros de su grupo o de otros grupos sociales, no solamente como una trabajadora fabril. Tal como vimos, inclusive, los intereses del grupo que defiende en un momento determinado, pueden estar en contradicción con sus propios intereses referidos al grupo que eventualmente estructure la contradicción no antagónica, por eso es que puede pertenecer a diferentes grupos sociales, defender los intereses de cada grupo, enfrentándose con los demás.

Así, en este actuar de todos los días, la señora Betty González Paredes recorre cotidianamente mundos de dimensiones económicas, sociales, políticas y culturales. Por ello es que la pretensión de encasillarla como simplemente "proletaria" queda rebasada por la actividad multifacética que tiene cada día de su vida. En este sentido el concepto de "clase" se convierte en un ataúd y la persona, en un cadáver viviente que cobra vida artificial sólo cuando hay contradicciones con el empresario. Cuando nos damos cuenta de la riqueza de vivencias de la señora González, no hacemos sino reeditar nuestra sorpresa de que haya teóricos que quieran enterrarla en el féretro oscuro de simple proletaria, olvidando la multidimensionalidad conformada por la síntesis de esas vivencias diarias. El concepto estático de "clase", de tipo marxista, no tiene asidero alguno en la realidad. Ésa es la razón para que La Acción Complementaria reemplace ese concepto por el de Grupo Social.

De acuerdo con la Dialéctica de Complementos, referido a la interacción del individuo con el resto de la sociedad, el grupo al que pertenece la señora Betty González Paredes, en un momento determinado, se conforma en relación al grupo que debe enfrentar en ese momento, no importa que la señora pertenezca al grupo eventual y temporalmente contrario. En esta red de interacciones, su condición de "proletaria" surge sólo cuando debe hacer frente al empresario en busca de sus reivindicaciones, como persona perteneciente al grupo fabril. En todas las otras esferas donde se desenvuelve, las contradicciones que enfrentará serán de variada contextura.

Esta propuesta pone de relieve la actividad multifacética de los individuos durante su vida; no importa cuáles sean los grupos al que pertenezca el individuo, su actitud siempre estará determinada por los intereses del grupo al que representa en un momento determinado. Por otra parte, su acción siempre será un reflejo subjetivado de los deseos del grupo; su modo de actuar, sus percepciones sobre el mundo, todo lo que es significativo para él, conformarán la fuerza y la voluntad del individuo, vivientes propulsoras de su accionar.



Hard polémica:

La cosmovisión andina justifica la política disimétrica y vertical

Blithz Lozada*

Frente a quienes hoy día se rasgan las vestiduras por lo que acontece y avergüenza, recuerdo a los lectores de Pukara que en mi libro Cosmovisión, historia y política en los Andes**, cuya primera edición es de 2007, entreví lo que está pasando. Bueno sería que antes de dejarse manipular por los medios masivos, alguna vez la gente prestara un poco de atención a lo que decimos los filósofos. A continuación, reproduzco algunos párrafos del duodécimo capítulo de mi libro. Espero que su lectura confirme la conciencia tranquila por haber hablado cuando estábamos a tiempo, y porque nunca voté para que esto se consumara.*

La historia de casi cinco siglos de sometimiento en los Andes, hace dudar con absoluta legitimidad, de la conveniencia de nuevos proyectos ilustrados con más o menos contenido marxista. La persistencia de la cosmovisión que aunque oprimida, no fue erradicada, que aunque híbrida mantuvo crípticas sus categorías, que pese a los intentos de ser extirpada, opera en los momentos del *pachacuti* mostrando su fuerza; incluye un imaginario político oscilante entre la acción dicotómica en procesos ascendentes y la sumisión por condescendencia en procesos descendentes.

La construcción de voluntades colectivas basadas en identidades reflexivas, ilustradas y eficientes, respecto de un proyecto histórico universal, queda bastante reñida con el imaginario andino. Ejemplos de tal imposibilidad *racional* son los siguientes: la elasticidad para asumir aparentemente cualquier contenido religioso, la sumisión indígena frente a los peninsulares, la visualización del *otro* criollo, de la oligarquía republicana y del amo en la hacienda, la espera por el momento para agitarse y explotar, el travestismo político, el pragmatismo frente a las ONG, la venalidad, la traición, la obsecuencia, el tráfico de intereses e influencias, las alianzas y acuerdos transitorios, el abandono de lealtades, las actitudes de clientes oportunistas que buscan prebendas, la lógica de reciprocidad política con alineamientos simbólicos, la burla a la institucionalidad y a los órdenes racionales, además del faccionalismo espasmódico.

Este conjunto que constituye la cultura política andina forma no voluntades colectivas ilustradas, sino coincidencias instantáneas con lazos de contenido simbólico marcadas por intereses prosaicos en un contexto en el que la extrema pobreza y la ignorancia prevalecen entre los indios, agitándose la búsqueda inusitada de cualquier resquicio de oportunidad para encontrar satisfacer pigricias de expectativas agotadas en las metas inmediatas: tal, la *racionalidad* híbrida de la cultura política prevaleciente en los Andes.

Hoy día, todavía operan en la cosmovisión andina híbrida y en la cultura política contraria al proyecto ilustrado, en ambigua interacción, por una parte, las categorías del discurso y la acción dicotómica, y, por otra, las categorías de la conciliación pragmática dado un diagrama de poder determinado. Así, la democracia en Bolivia encuentra en dicha cultura, insondables abismos para su realización programática y teórica. Asociada con el Estado liberal y capitalista predominante en el mundo de hoy, la democracia pretende universalidad racional y una inacabable vigencia, habida cuenta de su supuesto valor incuestionable. Sin embargo, en la práctica política boliviana resuena la irracionalidad étnica y cultural, precipitando tendencias que comenzaron a oscilar entre el padecimiento secular de los indios y el inusitado ejercicio de poder según la lógica de la inversión vertical.



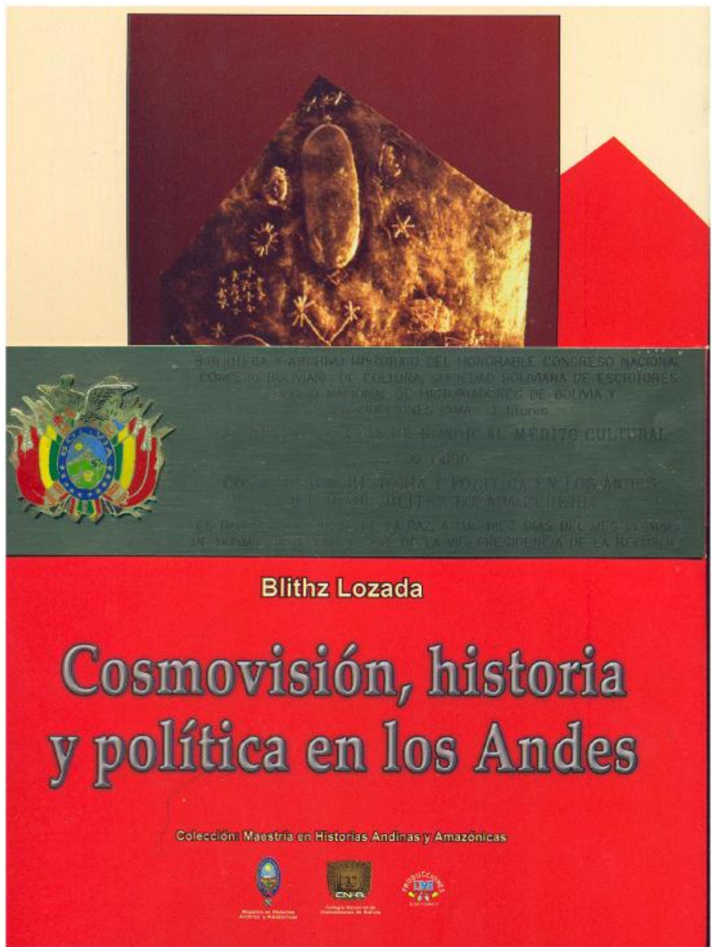
Se ha especulado mucho sobre la cosmovisión indígena. Después de diez años en que esta ideología ha imperado, es hora de un balance sobre su veracidad y eficacia. Blithz Lozada, alertó desde sus inicios sobre los límites de esa intepretación, aunque su crítica (aparte los párrafos escogidos que publicamos) fue mas bien temperada (su libro fue premiado por la Vicepresidencia). En realidad, la complementariedad parece ser oposición y antagonismo. Fuente ilustración: La paridad en el mundo andino, Revista MASKANA, Vol. 6, No. 2, 2015

Si los bolivianos que votaron en las últimas elecciones por el actual Presidente de la República lo hicieron convencidos de que "llegó la hora de los indios", si lo hicieron porque se persuadieron de que después de veinte años de neoliberalismo, corrupción y democracia pactada, era imperativo un cambio; si finalmente, quisieron votar por alguien que exprese a las mayorías indígenas del país, siendo una alternativa frente a los partidos encubierta o declaradamente "de derecha", si el indio obtuvo un apoyo masivo, dispone de una amplia gobernabilidad y se ha abierto un escenario internacional favorable, si estas razones y otras influyeron para que alrededor del 54% de los electores apoyara a Evo Morales en diciembre del año 2005, entonces es posible afirmar que en quienes acudieron a las urnas se activó la cultura política con las categorías del imaginario andino. Así, el más o menos indio que somos los bolivianos nos motivó a que creamos que la política es un tema de oportunidad y *turno* para "empoderar" a otros grupos antes postergados.

Para la cosmovisión andina las relaciones políticas son siempre disimétricas, y el indio asume un orden de alternancia marcado por

---

* *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. Volumen 8 de la Colección de la Maestría en Historias Andinas y Amazónicas. La Paz: Colegio de Historiadores de Bolivia. Comp. Mary Money. Producciones CIMA. 320 pp., 2007. La 2ª edición se publicó el año 2008 y la 3ª el año 2013, pp. 166-79.



la inversión. Es decir, en el ejercicio del poder es inevitable establecer relaciones verticales. Pero, existe la creencia de que, indefectiblemente llegará también el momento en el que los grupos sometidos, los sujetos subalternos, las clases empobrecidas, los intelectuales marginales, los políticos de bajo perfil y otros actores colectivos similares pueden capitalizar el descontento generalizado y presentarse como la expresión de una inversión: se ha consumado el *pachacuti* marcando el inicio de una nueva era. Naturalmente, es imposible que el conjunto de la población antes gobernada, gracias al *pachacuti* llegue al gobierno y ejerza poder sobre las elites de antaño. Más acá de los discursos demagógicos al respecto, por mucha redistribución de la riqueza que exista a costa de los recursos del Estado, un nuevo grupo privilegiado, con todas las inconsistencias variopintas y las curiosidades que le caractericen, emergió de abajo para gobernar como elite desde arriba.

Debido a que para asumir el gobierno, el Movimiento Al Socialismo no contaba con un programa estratégico ni con una visión de futuro deseable y posible; debido a que dicho partido carece todavía hoy de los instrumentos normativos que la historia y la teoría de Occidente han establecido para que cualquier entidad político partidaria sistémica cumpla las funciones que le corresponden en el régimen democrático hoy extendido en la mayoría de los países del mundo, es comprensible que ante tales carencias, la lógica andina haya obrado y todavía lo haga por la necesidad de los nuevos actores políticos de decir y hacer algo, dadas las demandas de los espacios de poder que ahora ocupan.

La cultura política andina activa categorías con variedad de oportunidades. En primer lugar, la lógica de oposición dicotómica se expresa focalizando distintos enemigos con gestos maniqueos. Se tiende a aplastar al enemigo sin reconocer ningún matiz, ni valor en el adversario, la guerra ideológica incluye un simplismo alarmante: no solo el enemigo es lo *peor* en todo sino que los indios son lo mejor en todo. El coro que hace que dicho simplismo resuene, aparte de no reconocer el derecho de las minorías a disentir, se cobija en la idea de que el nuevo discurso es infalible dada la legitimidad que otorga a los indios el hecho de que hubo una inocultable opresión y explotación secular de la que fueron víctimas.

En segundo lugar, la cultura política andina permite también activar una lógica de entronque estatal, pero no con la incipiente "razón de Estado" en Bolivia, tampoco con el marxismo hoy agonizante inclusive en los últimos reductos insulares del globo, sino con la peor tradición, la más deleznable y venal del Estado benefactor construido por el movimientismo desde mediados del siglo XX. Los nuevos funcionarios del Estado boliviano, los indios en el gobierno y los adláteres de los entornos pululantes, pese a los temores que les rondan respecto de las responsabilidades administrativas y penales que se ciernen sobre ellos como funcionarios públicos, hacen un empleo discrecional de los recursos públicos siguiendo la vieja cultura política. He aquí el *pachacuti* en su prístina naturaleza: el cambio solo implica quiénes gobiernan ahora, no implica sentar las bases de una nueva manera de ser de gobernantes y gobernados, las viejas prácticas han revivido de sus cenizas y en su mejor optimismo, estos actores creen que han llegado para quedarse.

Por ejemplo, para acceder a un cargo público es necesario militar en el partido hegemónico con todas las obligaciones que esto implica, a lo que se suma la condición de mostrar ciertos rasgos de identidad étnica como determinados olores y colores. Para ser candidato en cualquier proceso electoral, candidato que obtenga el apoyo de la multitud con la garantía adicional de obtener un triunfo seguro gracias a la magia de la sigla, hay que mostrar sectarismo, agresividad, venalidad, una demagogia paupérrima, estilos de conducta marcados por la prebenda, compromisos para el tráfico de influencias, vulgaridad, ignorancia y el absoluto rechazo de principio, a todo lo que se asocia con la razón del Estado.

Este es un entorno de oportunismo donde segmentos sociales de clase media vinculados o no con el proceso inmediatamente anterior al neoliberalismo, segmentos demagógicos responsables de la debacle de la Unidad Democrática Popular, se multiplican. Es un entorno donde otras expresiones ideológicas otrora anarquistas y sediciosas han influido en expandir una conveniente cultura política. Hoy día es un lugar común tipificar al enemigo como "la derecha", asumiendo que esta descalificación dicotómica no solo da una ventaja inicial en un probable enfrentamiento de competencias, sino que descalifica permanentemente al adversario. Los demagogos emergentes que se asumen como "la izquierda", como representantes "auténticos" *del* movimiento hacia el socialismo, reproducen los estilos del movimientismo apadrinando y traficando, descalificando con ruindad y promoviendo desde pigricias económicas y políticas hasta proyectos de mayor envergadura, conscientes de que Bolivia seguirá siendo el paraíso de la impunidad y del tráfico de influencias, donde sobre nadie que haya vulnerado los intereses públicos ha recaído, en la historia reciente, la sanción que correspondía.

Son también requisitos básicos de la ideología y la práctica dicotómica, pensar que el mundo se divide entre los que están *con* el gobierno y los que están en *contra*. Naturalmente, esto crea compromisos de prebenda, franquicias, ventajas y fomento a determinados grupos sociales y de interés distinguidos por sus características étnicas o por sus siglas "de apoyo", dando lugar a que las actitudes políticas se reduzcan a un mercado de contrabandistas: todos con espíritu laboral emprendedor y con el principio de minimizar las pérdidas y los gastos en un contexto de generalizada evasión de responsabilidades frente al Estado, en primer lugar, evadiendo los deberes impositivos.

En oposición a lo que podría haber constituido la revaloración de la razón en el Estado, en oposición a veinte años de neoliberalismo con la carga de corrupción, informalidad, privatización y saqueo de los recursos naturales y de las arcas del Estado, especialmente de parte del MNR, sus clientes y sus adláteres; el nuevo gobierno indio, en lugar de perfilar una ética política distinta, de procurar los medios para sancionar y castigar a los más importantes representantes de una oligarquía criolla cebada a costa de los favores del Estado, asaltó el poder como un botín, reproduciendo las mismas actitudes de siempre con la anodina diferencia de que los nuevos clientes y adláteres, además de subordinarse en el uso de símbolos sin fondo y la repetición de consignas vacías deben ostentar los colores de la tierra identificándose con las recuas de los Andes.

Este, por lo demás, resultó ser el mejor caldo de cultivo para el surgimiento del peor confusionismo teórico, el que se regocija en la ignorancia de la audiencia y el que solo busca impactar con una jerga incomprensible repetida con la logomanía comparable solo con la egolatría de algunos emisores pigmeos.

Si los grupos étnicos de hoy apoyan a cualquier líder plebiscitario porque representa un *pachacuti* primordial frente a cinco siglos de opresión, es necesario saber que lo hacen también temporalmente. Su imaginario faccionalista les sugiere que su turno llegará pronto, de que el apoyo circunstancial de hoy los convertirá probablemente en el futuro próximo, de clientes en administradores del Estado, abriéndoseles las posibilidades para utilizar el poder según sus expectativas más sectarias. Así, las lealtades políticas y las alineaciones ideológicas de hoy son contingencias que ma-



ñana se convertirán en prerrogativas para que todo siga igual con otros sujetos en el gobierno, sin importar que el resultado sea un conjunto complejo y peligroso de desarticulaciones políticas, divisiones sociales, conflictos regionales, desafiliaciones étnicas y diversos enfrentamientos culturales.

El "proyecto" de la unidad en la diversidad, al reivindicar las identidades étnicas sin referir los cambios ni los procesos de permanente dinámica intercultural y política, no repara en que el imaginario político andino presupone que siempre existirán relaciones disimétricas en conflicto con la preeminencia de algún grupo sobre los demás, habida cuenta de que se establecieron temporales relaciones de jerarquía.

La defensa de una utopía romántica e ideal, fortalecida por la motivación de 500 años de opresión es apenas la proyección onírica de visiones teóricas de intelectuales que piensan sobre los Andes. El argumento que valida tales "proyecciones" radicando su fuerza en la denuncia de los excesos, la violencia y la explotación carece de verosimilitud. Tal defensa, si no reconoce que los indios también ejercen poder y pueden hacerlo de modo tan insidioso y perverso como el poder que se ensañó contra ellos, termina en un discurso idílico que tampoco entiende ni descubre la lógica andina del imaginario post colonial.

La llamada utopía andina como modelo social que reconstruiría una realidad histórica romántica e ideal, implicaría, según la visión intelectual de algunos teóricos, trascender los límites de lo étnico y ampliar el significado de lo andino, de manera que incluya la multiplicidad de identidades actuales, desde las más claramente originarias e indígenas hasta las más extremas del *otro* como *q´ara*. Pese a lo atractivo de la propuesta, no considera la visión andina del mundo que al constituirse como post-colonial, no puede excluirse de ver al poder como el mecanismo que hace que las cosas ocupen sus nuevos lugares de oposición y jerarquía. Esta propuesta romántica no considera la cultura política de la inversión como designio cósmico ni al fortalecimiento circunstancial de la anomia social combinada con el cambio eruptivo. No tiene en cuenta que el hombre andino es tanto conformista como explosivo, receptivo sin recuerdo y rebelde por principio, pragmático por conveniencia y sometido a sus propias creencias dentro de las que todo resulta inevitable y necesario.

La lógica en los Andes, pese a ser ambigua y polivalente, se activa a veces siguiendo un orden bivalente de formación discursiva, una validación sectaria y un procesamiento excluyente de la verdad. En estos casos, se advierte su concreción como lógica dicotómica con inciertos resultados políticos. Tal lógica de enfrentamiento no es "original". Desde Ginés de Sepúlveda y *El anónimo de Yucay* existe en los Andes una actitud que busca aplastar al enemigo en una lógica de guerra de las razas. Pero resulta que esto también es occidental: es la lógica que dio origen a la democracia moderna, son los gestos dominantes en la acción política marxista en sentido ortodoxo, y también resulta ser la expresión de regímenes totalitarios al estilo del nacional-socialismo. Cabe preguntarse si ese camino es el que con o sin justificación de *pachacuti* alguno, seguirá la próxima historia de la Bolivia actual: ¿de un liderazgo plebiscitario indio en el régimen democrático, a un perfil marxista de elites iluminadas, hasta alcanzar nuevas formas de totalitarismo indígena con todas las consecuencias y peligros que esto implica?

En lo estratégico e inmediato, la política indígena de la Bolivia de hoy, tendría que definir proyectos sociales que incorporen a los *otros* a un *nosotros* inclusivo, añadiendo a quienes son diferentes a los aymaras y quechuas, a quienes no viven ni se identifican con los Andes bolivianos, a quienes se sienten opuestos regional, cultural, social y étnicamente a lo que representa un indio en la Presidencia de la República. La pregunta crítica es si el actual gobierno podrá hacerlo, si la lógica del tercero incluido, la ambigüedad, obsecuencia y la contradicción permitirán una elasticidad tal que la categoría política de visualizar y actuar contra el enemigo, se desactive o al menos se subordine o concilie con su opuesto en una visión y práctica de conjunto que acepte y valore la diferencia.

La vida política en el mundo andino se ha configurado en la larga duración como el hibridismo de la cosmovisión tradicional pre hispánica y la ideología colonial. Por una parte, el imaginario pre hispánico, sin negar la violencia, el dominio y el poder, valoró la interacción comunitaria en niveles de organización social microscópica con referentes generales de identidad cultural. Por otra parte, la ideología colonial siguió un proceso de transformación, de enunciar un discurso dicotómico excluyente y genocida, a afirmar la conciliación de intereses en un diagrama vertical que justificaba cualquier exceso y la opresión secular.

De la herencia prehispánica, son expresiones contemporáneas, la vida social comunitaria todavía existente en los Andes, sea en los enclaves rurales o en las áreas urbanas empobrecidas. Esta vida comunitaria se desenvuelve en dinámicas de cooperación y conflicto, por ejemplo, entre los *jaqis* quienes construyen sus identidades en la oposición y la competencia con sus pares por una parte, y, por otra, en la realización de la solidaridad y la ayuda. Pero, el imaginario andino es también post-colonial; es decir, la relativa unidad de los *jaqis* se devela más apremiante en cuanto es necesario resistir colectivamente el embate cultural y la explotación económica de los *q´aras*. Se trata de la visión del otro que reafirma el componente interno en la dinámica interétnica, sin que excluya la posibilidad de que individualmente se asuman posiciones intermedias con roles multivalentes dando surgimiento, por ejemplo, a la identidad del *q´ara-cholo* y, en general, del mestizo.

El poder también lo pueden ejercer los indios. Eso es lo que representa el *pachacuti* de inversión. Después de 500 años de haber sido coaccionados a jugar roles subalternos, ahora algunos indios, fortalecidos por el imaginario colectivo que les avala y ensoberbecidos por una cultura política que los legitima, comienzan a ejercer poder como siempre lo padecieron. Ahora ya no solo, por ejemplo, de los aymaras sobre los chuquilas y los urus, sino como el *auca* sobre el conjunto de los bolivianos: jerarquía necesariamente disimétrica que pone arriba a algunos que siempre estuvieron abajo.

Presentación de un libro y surgimiento de un movimiento: MINKA-Cochabamba



El miércoles 18 de mayo, en la ciudad de Cochabamba, se presentó el libro *El indianismo katarista. Una mirada crítica* de los autores Pedro Portugal y Carlos Macusaya. Este acto fue el inicio formal de las actividades de MINKA-Cochabamba, agrupación que surge a partir de la iniciativa de estudiantes universitarios de la UMSS y en articulación con MINKA de La Paz.

La presentación del libro

El grupo MINKA-Cochabamba gestionó la realización de la presentación de este libro y para ello, coordinó con distintas instituciones como: CESU, Centro Cuarto Intermedio, la Facultad de Humanidades y la fundación Friedrich Ebert Stiftung.

La presentación del dicho libro tuvo lugar en dos espacios. El primero fue una mesa redonda a la que concurrieron docentes e investigadores que trabajan la temática "indígena", que además contó con la presencia de varios estudiantes universitarios. Abrió el debate Manuel de la Fuente, director del CESU junto a Anja Dargatz, directora de la FES. Comentaron dos invitados: Gabriela Canedo, responsable del CCI y Jorge Komadina, docente investigador de la UMSS. En la ronda de preguntas resaltó el tema de la mirada crítica que los autores del libro tienen sobre cómo se ha manejado el tema "indígena". El segundo espacio fue más abierto y se lo hizo por la noche, en el aula Magna de la facultad de Humanidades. Francisco Bayá, director académico de esta facultad, fue quien abrió el evento y los comentaristas fueron Jorge Komadina y Fernando Prada, docente investigador de Proeib Andes, además se tuvo como moderador a Juan Cristóbal Soruco Quiroga, director del periódico *Los Tiempos*.

De la formación del MINKA en Cochabamba

El indianismo y el katarismo han sido fuente de inspiración para quienes hemos decidido formar, en Cochabamba, un grupo que no solo trabaje los ejes planteados por estas corrientes, sino que lo haga afirmándolas como identidad ideológica, como nuestras coordenadas de ubicación en el mundo, en un proceso de lucha política que busca transformar la realidad social, superando las trabas coloniales que aun hoy persisten.

El indianismo y el katarismo tienen una historia poco conocida, historia marcada por luchas, formación de ideas y organizaciones, por combates y contradicciones. Hoy, y desde hace ya un par de años atrás, la referencia más importante que tiene el indianismo y el katarismo es, sin lugar a dudas, el Movimiento Indianista Katarista (MINKA), formado en La Paz.

Con la intención de articular esfuerzos desde Cochabamba, hemos venido madurando la intención de conformar el MINKA en la llajta y para ello hemos venido dialogando con los compañeros del MINKA, para así empezar a dar cuerpo a un movimiento que vaya más allá de la sede de gobierno.

Nos proponemos abrir espacios de debate con el ánimo de contribuir al esclarecimiento de las problemáticas que marcan a este país, a la vez de apuntar a confrontar la mirada idealizada que en la academia reina sobre los "indígenas".

Estamos abiertos a poder coordinar con otras agrupaciones de Cochabamba[1], así como con instituciones que trabajan fomentando el sano intercambio de ideas. Estamos con toda la predisposición de integrar a otros jóvenes de todo el país, que estén dispuestos a encarar nuestros retos en este siglo.

[1] Pueden comunicarse con nosotros al: 72749499

El Inka Garcilaso de la Vega:

Civilización del Tawantinsuyo y su impacto mundial

Ciro Pacheco

En Garcilaso el Tawantinsuyo no es ideología, novela o drama, sino una práctica social, una costumbre y un sistema de producción desarrollado. Este realismo de los Comentarios impactó en la inteligencia europea y en los enciclopedistas para la reforma y el cambio social que Europa estaba preparando para salir de su oscurantismo.

Cuando, en el primer párrafo de su *Comentario Reales* Garcilaso nos dice que "Cusco era otra Roma", nos está refiriendo que el Tawantinsuyo era una civilización, tal vez igual o mayor que Roma.

Pero, definamos qué es *civilización*: Es una nación o conjunto de naciones cuyos conocimientos científico-tecnológicos y demás saberes traspasan y trascienden sus fronteras nacionales y regionales, y pasan a ser parte de los conocimientos mundiales, internacionales, y de dominio de toda la humanidad.

1. Así, tenemos que la civilización griega ha hecho de dominio mundial la filosofía, la lógica, la medicina, etc. La civilización romana ha hecho de dominio mundial el derecho, la política, etc. La civilización egipcia, el trigo. Las civilizaciones árabes mesopotámicas han hecho de dominio mundial las matemáticas, el caballo, la cebada, la avena, etc. La civilización china, la imprenta, la escritura, la pólvora, la brújula, etc. La civilización hindú domesticó y mundializó el ganado vacuno, la trigonometría, el ajedrez, etc.

2. ¿Y qué mundializó la civilización del Tawantinsuyo? De acuerdo a Garcilaso muchos alimentos: La papa, el maíz, las leguminosas, la quinua, la cañihua, la palta, el plátano, el tomate, la yuca, el camote, la piña, la papaya, etc. Revelándose así como la principal civilización agro alimentaria mundial. El libro octavo en sus capítulos desde el IX, así como el libro V, en sus capítulos, señala el carácter agrocéntrico de la civilización del Tawantinsuyo, que aportó a la nutrición mundial más del 60% de los alimentos que actualmente consume la humanidad, lo que ha quedado ratificado con los avances científicos actuales, además de conocimientos arquitectónicos, biológicos, de ingeniería, astronomía, etc. Y no es antojadiza la deificación de la pachamama, por parte de los civilizadores del Tawantinsuyo, todo esto entre otros conocimientos científicos y tecnológicos.

3. El parangón que hace Garcilaso de Cusco con Roma es por el rol civilizatorio de ambos. Roma sistemiza la propiedad privada mediante el derecho romano, legitima la propiedad de los territorios invadidos, así como la tenencia de esclavos en su época. Grecia no había logrado sistemizar la propiedad privada (de tierras y esclavos) a pesar de su existencia fáctica. En el caso de Cusco, Garcilaso refiere que se sistemiza la propiedad colectiva, primero mediante el ayni, la producción colectiva de la personas en los cultivos de las chacras y quehaceres domésticos. Segundo, la mink'a en el trabajo colectivo de los ayllus, expresión de la sociedad. Tercero, la mita, el trabajo colectivo impulsado por el Estado en las obras públicas, como el qhapajñam y el conjunto de complejos arquitectónicos y de hidráulica, etc. Cuarto, la filosofía de la pachamama es el referente de que nadie es propietario de la tierra, sino que es la tierra la propietaria y madre de lo existente. Idéntico ocurre con la deificación del Sol, el Tayta Inti, Mamaqocha y Tayta Wayra. Es decir, el factor


El Inka Garcilaso de la Vega Chimpu Ojllo.
Fuente ilustración: http://www.andina.com.pe/

cuatro, tawa (ayni, mink'a. mita y la filosofía —Tayta Inti, Pachamama, Tayta Wayra y Mamaqocha— o espiritualidad) no solo va en la filosofía, sino en el funcionamiento sistémico de la sociedad tawantinsuyana. Redundando diremos: el colectivismo sistémico de la civilización del Tawantinsuyo expresado en la relación de las personas, de la sociedad, del Estado, la filosofía, espiritualidad y religiosidad, difiere de la propiedad privada sistémica que generó Roma, sin menoscabo de sus roles civilizatorios.

4. Para los años 1600 los referentes intelectuales europeos eran Bacon, Copérnico, Galileo, Erasmo, Tomás Moro, Maquiavelo, Lutero, Calvino, etc. Así como William Shakespeare y Miguel de Cervantes Saavedra (quienes fallecieron en abril de 1616 junto con Garcilaso y que este año 2016 se cumple el IV Centenario de sus decesos). Con sus obras Shakespeare y Cervantes expresaban el individualismo humanista, con la tragedia de Romeo y Julieta, así como la comparación del Quijote con Sancho. Pero eran creaciones de la dramaturgias y la novela, imaginarios ambos de la realidad europea de la época. Los *Comentarios Reales* de Garcilaso representaban la realidad de la existencia de la civilización del Tawantinsuyo. Lo de Garcilaso no era ni drama, ni novela, no era imaginario, era una obra histórica-enciclopédica de la realidad tawantinsuyana, de sus ciencias y tecnologías, de su arquitectura y



agro alimentaria, de su economía y sociología, contabilidad y espiritualidad, hidráulica, arte, ingenierías, en especial la ingeniería genética, etc. Es decir, nada imaginario, puro realismo sistémico del Tawantinsuyo. La presencia de Garcilaso y su obra acelera en Europa la crisis del oscurantismo medieval. Y habrá una ruptura conceptual entre esta intelectualidad pre garcilasiana con la intelectualidad post garcilasiana. Así, Garcilaso se presenta como el primer formulador del colectivismo sistémico, con la experiencia de la civilización del Tawantinsuyo, ya que del colectivismo primitivo se toma conocimiento a partir de los trabajos de Morgan y Darwin, a finales de los años 1800, las mismas que se denominan comunidades primitivas.

5. No tenemos la seguridad de que Oliver Cromwell haya estudiado los *Comentarios Reales* como parte de su acervo cultural para la Revolución Inglesa de 1648, sospechamos que la rivalidad británica-española le haya hecho tener conocimiento. Pero, los elementos libertarios para la humanidad están presentes en la obra de Garcilaso. Empero, Voltaire, Montesquieu, etc., Adam Smith, David Ricardo, etc., y los pioneros de la Revolución Francesa, así como los líderes de las 13 colonias inglesas, en lo que es ahora EE.UU., sí tuvieron como referente la obra de los Comentarios Reales como sistema de sociedad, que inspiraron sus gestas libertarias contra la opresión medieval y colonial. También quedó como fuente de inspiración a los socialistas utópicos y científicos, ya que el modelo sistémico de la civilización del Tawantinsuyo se reveló como único. Por ejemplo, todas las civilizaciones conocieron la moneda y el dinero y, de una u otra manera, sus crecimientos y desarrollos se dieron en función de ellos. Pero, en el caso del Tawantinsuyo y de los Mayaztecas no existió ni la moneda ni el dinero como patrón de acumulación de crecimiento y desarrollo. A pesar de que en el Tawantinsuyo existió demasiado oro y tuvo demasiados desarrollos científicos y tecnológicos (que, como en el campo alimentario hasta la fecha tiene liderazgo mundial), ¡fue una sociedad amonetaria, que no conoció el dinero, teniendo más oro y plata que las otras civilizaciones! De allí saca su teoría Adam Smith según la cual "el trabajo es fuente de toda riqueza".

6. Así, Garcilaso tuvo impacto en los futuros enciclopedistas. Como fundador del enciclopedismo Garcilaso inicia una nueva forma de desarrollo intelectual, apartándose de la novela, el drama y de la ficción (Tomás Moro) como forma de ver la realidad, e impulsando la historia y la enciclopedia como una nueva forma del conocimiento. Basta con leer las obras de la intelectualidad post garcilasiana y también comparar con la pre garcilasiana y se aclara el panorama del peso objetivo de la influencia de Garcilaso en el Viejo Mundo. Esto porque Garcilaso venía de una civilización, salía de una civilización, por ello es que para él no fue nada difícil participar en la discusión mundial en Córdova y quedar ileso en el debate, muy por el contrario: moderno, innovador, inspirador, ya que estaba en la Europa de la crisis clerical, de las pestes, etc. Repito, el rol libertador de Garcilaso en el pensamiento europeo se debe a la exposición de las innovaciones científicas y tecnológicas que la civilización del Tawantinsuyo ofrecía a la humanidad y que llegaba en los galeones españoles, más allá del saqueo del oro y la plata, que fue otro impulso para el crecimiento y desarrollo europeo en general.

7. Si tomamos en cuenta el libro y particularmente el capítulo 2 de los *Comentarios Reales*, encontraremos que Garcilaso señala que en la sociedad agrocéntrica del Tawantinsuyo el sistema de producción agraria y alimentaria se desarrollaba de la siguiente forma: Primero los ayllus o comunidades de la sociedad; primero se trabajaban las tierras de los pobres (y según Garcilaso se consideraban pobres a los enfermos, lisiados, viudas, ancianos y huérfanos). Segundo, se trabajaba colectivamente las tierras de la gente común que no tenían discapacidades, o gente normal. Tercero, se trabajaban las tierras de los curacas y los jefes locales y, finalmente, las tierras del Inca. Garcilaso es reiterativo en señalar que las tierras del Inca y del Sol eran las que se trabajaban al final o al último de la campaña agrícola y que primero se garantizaba la producción de la sociedad, empezando por lo que llama los pobres, y luego la gente común. Él señala una sanción a un curaca de Chachapoyas, en el gobierno de Huayna Qhapaj: se le ejecutó en la horca por haber preferido trabajar primero las tierras de un curaca familiar suyo y no el predio de una viuda, que por norma debía hacerse.

Evidentemente que en Garcilaso esto no es una ideología, ni una novela ni drama, sino una práctica social, una costumbre y un sistema de producción desarrollado. Este realismo de los comentarios indudablemente impactó en la inteligencia europea y en los enciclopedistas para la reforma y el cambio social que Europa estaba preparando para salir de su oscurantismo (estamos hablando de 1609 en adelante). La dinámica europea de crisis medieval, en la que se encuentra Garcilaso, no encontraba salida a su crisis, ni propuestas concretas de cambio ni alternativas al caos existente en el Medioevo, cuya mayor expresión fue la crisis religiosa de Lutero, Calvino y Enrique VIII. Los Comentarios Reales pasan a ser una alternativa no solo como ideología, sino como una práctica social novedosísima para el pensamiento europeo ya que, inclusive, la crítica del cristianismo a los ricos y el voto preferencial por los pobres en los albores cristianos en Roma de hace 2000 años, solo eran ideología, mas no realidad en el marco del esclavismo romano. Lo nuevo para el pensamiento europeo era Garcilaso y sus Comentario que describía la sociedad en la civilización del Tawantinsuyo, con la presentación del desarrollo de sus ciencias y sus tecnologías, así como la existencia del oro y la plata para el ornamento mas no para la moneda y menos para el dinero, como forma de desarrollo social, expresado en la realidad, y no como ideología. Esta práctica social fue la que entusiasmó a la intelectualidad europea y luego a la mundial, lo que permitió que en los primeros años de la aparición de los Comentarios Reales, en Lisboa 1609, se tradujera a 37 idiomas de las civilizaciones que se interconectaban en Córdova, España, además de las lenguas de los propios países europeos que tenían poca afición de leer a los cronistas españoles sobre sus triunfos en las Indias y preferían leer al indio Inka Garcilaso de la Vega Chumpu Ojllo sobre el realismo social de la civilización del Tawantinsuyo, que nuevamente se notará en la expresión de los futuros enciclopedistas.

8. Pero, ¿qué es lo que consolida la aceptación de los *Comentarios Reales* por parte del pensamiento europeo? No solo es lo ideológico de la obra de Garcilaso, sino las pruebas físicas que llegan del Tawantinsuyo a Europa, tanto en minería como en agroalimentaria, entre otros conocimientos nuevos muestran la riqueza y el bienestar del Tawantinsuyo como pruebas fácticas. Ven lo fantástico del oro y la plata (más y mejor que en otras civilizaciones) y lo novedoso de su alimentación.

La aceptación y el crecimiento de la lectura de Garcilaso en medio de la intelectualidad europea, era porque el Tawantinsuyo se les presentaba no como algo más descubierto, sino por las riquezas que llegaban a Europa y cómo esas riquezas convirtieron a España en la primera potencia imperial de Europa, y mundial para inicios de los 1600. Eran fabulosos los cargamentos de oro y plata llegados a Europa producto del saqueo, lo que dinamizó la economía europea basada en función de la valoración del oro y la plata. Los europeos tenían la curiosidad de qué tipo de sociedad era la del Tawantinsuyo, que tenía esas ingentes cantidades de riqueza y que no conocían la moneda. La orificación de la economía europea y su platificación, en especial de la española, fue el boom del momento, e invitaba a leer a los cronistas españoles y en especial al originario Garcilaso, que se llamaba inka. Es más, junto a los metales y la cantidad de alimentos muy diferentes que llegaban al Viejo Mundo, tan diferentes y exquisitos (actualmente más del 60% de la ciencia y tecnología alimentaria tawantinsuyana es parte del consumo mundial), motivan en toda la intelectualidad eurocéntrica, en los ambientes político, religioso, social, etc., el conocer más a profundidad lo que fue la civilización del Tawantinsuyo. De allí que la demanda mundial por conocer los *Comentarios Reales* de los Incas crecía y crecía. El crecimiento europeo y español de los 1500, 1600 y 1700, gracias al oro del Tawantinsuyo y a la colonización mundial, no sabemos si fue igual o mayor que el crecimiento actual de la economía emergente de China, o de la economía emergente de los EE.UU. de inicios del siglo XX. Al parecer fue mayor.

Cuando se pregunta a algunos intelectuales españoles, ¿por qué España es pobre, luego de haber tenido tantas colonias y oro, y plata, y alimentos; por qué Alemania que no tuvo una colonia es diferente?, ellos responden que España fue la espada maldita en beneficio de otros. Es decir, según ellos España con el oro y la plata de las indias compraba armas y financiaba guerras, alimentaban a sus tropas; todo el oro y la plata se fue en eso. Es decir, los metales se le fueron en sus campañas militares. Pero, aun así, España fue el imperio mundial dominante por 300 años.

El pensamiento europeo no podía estar lejos del crecimiento económico español por las compras de España y no podía estar lejos de Garcilaso, originario de la civilización proveedora forzosa del crecimiento europeo. En la época, el estudio de Garcilaso era norma obligatoria para entender lo que fue la civilización del Tawantinsuyo y ver por qué había acumulado tanta riqueza y en muchos campos de la ciencia.

9. Para constatar tanta abundancia en el Tawantinsuyo y trasladarla forzosamente a Europa vía la invasión, había que saber cómo fue el sistema de producción inca, y para ello no alcanzaban los

Continúa en la página 14

Historia:

Doña Micaela Bastidas Puyucahua, de iniqua casta

Antonio Pérez

Micaela Bastida nació el 23 de junio de 1744 y murió el 18 de mayo de 1781. Fue ajusticiada el mismo día que su esposo. Este año se conmemora el 235º aniversario del asesinato legal de Tupac Amaru Inca II y de su familia. Más de uno pensará que 235 no es un número redondo por lo que esa efemérides debería pasar desapercibida, máxime cuando ¿quién era ese señor y quiénes eran sus familiares? Respondemos: todos los años —y ya pasan de dos mil— celebramos el nacimiento y la muerte de un pescador palestino cuando sabemos que no está demostrada ninguna de esas fechas y, más aún, cuando sabemos de sobra que no existió tal pescador —o, mejor dicho—, que existieron cientos de personajes que, en la distancia, nos parecen idénticos.

Otrosí, el segundo Tupac Amaru Inca (en adelante, TAI; el primer Tupac Amaru había sido ejecutado 210 años atrás) fue un Señor andino sobre el que todavía se discute si fue un líder indígena o un rico mestizo acriollado, un revolucionario étnico o un precursor de la Independencia; sin olvidar que puede haber sido todo eso simultáneamente. Quien no tuvo ninguna duda fue la Justicia —es un decir— Colonial: TAI era un rebelde execrable que mereció el más horrendo de las ejecuciones, él y toda su familia "hasta el cuarto grado". Y, en efecto, las torturas que sufrieron los rebeldes y su asesinato colectivo en pleno Cuzco han pasado a la Historia como el mayor de los ejemplos —el paradigma— del sadismo de los Invasores. Ríanse ustedes de los tristemente famosos métodos investigativos de la Inquisición: comparados con el suplicio de los TAI, los "familiares del Santo Oficio" fueron unos frailes caritativos. Por otra parte, la referencia a la Inquisición debe incluir un paralelismo entre los clérigos del Cuzco y los de España, pues ambos llevaron su hipocresía al extremo de que los torturadores de la metrópoli relajaban al brazo secular a los reos—presumiblemente, más muertos que vivos— para que el remate corriera a cuenta de los verdugos civiles y no de sus "manos limpias" mientras que los religiosos de la Colonia levantaron la excomunión a TAI et allii para que pudieran confesar sus pecados antes de subir al cadalso.


Micaela Bastidas según un óleo de Teodoro Nuñez Ureta.
Fuente foto: http://www.teodoronunezureta.com/oleos/

No vamos a detallar el espectáculo de Cuzco 1781 por tres razones: porque es suficientemente conocido, porque detestamos el uso político del espectáculo y porque no queremos caer en el tremendismo. Sin embargo, en la sentencia de muerte que redactaron los "juristas" (!i) coloniales hay un detalle que nos ha llamado la atención. Ello es la sarta de disyuntivas en las que estaba pensando el verdugo cuando escribió el siguiente párrafo de la infame condena:

Al rebelde principal, "*se le cortará por el verdugo la lengua, y después amarrado o atado por cada uno de los brazos y pies con cuerdas fuertes y de modo que cada una de estas se pueda atar o prender con facilidad a otras que prendan de las cinchas de cuatro caballos, para que puesto de este modo o de suerte que cada uno de éstos tire de su lado, mirando a otras cuatro esquinas o puntas de la plaza, marchen, partan o arranquen a una voz los caballos, de forma que quede dividido su cuerpo en otras tantas partes*". (José Antonio Areche, Visitador General. Acta de la Sentencia Real, Audiencia de Cusco, Legajo 33).

Analicemos este monumento a la más sádica de las minuciosidades jurídicas. En un párrafo de sólo 97 palabras, encontramos cinco disyuntivas: 1) *Amarrado o atado*; 2) *Atar o prender*; 3) *De este modo o de suerte que*; 4) *Cuatro esquinas o puntas de la plaza*; 5) *Partan o arranquen*.

Salta a la vista que las cinco son meramente retóricas puesto que el malvado Visitador Areche utiliza sinónimos, una licencia literaria que no debería tener cabida en un texto legal. Entonces, ¿por qué el escribano se las permitió? ¿Para lucir su estilo de redactor en castellano en unos Andes soliviantados que se expresaban en lengua indígena? Quizá, pero más bien creemos que lo hizo para que, a la hora de cumplir con la tarea encomendada, los sayones encargados de las ejecuciones no pudieran excusarse en su hipotético deficiente dominio de la lengua castellana. El Visitador se aseguró de que no hubiera subterfugios lingüísticos a la hora de dar tormento. Y, de paso, nos dejó constancia de que se deleitaba imaginando sobre el papel la suerte que reservaba a sus prisioneros por lo cual pasamos a preguntarnos: ¿planeó los tormentos según los escribía?, ¿hubieran sido otros, quizá mas benignos por expeditos, si no se hubiera solazado en la pluma? Por descontado que planeó unos asesinatos que cumplieran un papel ejemplarizante pero quizá se preguntó: ¿qué debo inventar para que, en este siglo dominado por el teatro, mi auto de fe sea recordado y simultáneamente, sirva de modelo para las futuras generaciones? ¿Debo recurrir a la hoguera con leña —seca o verde— o debo olvidarla por demasiado sabida?

Fuera o fuere lo que cogitó el



Los héroes martirizados acaban en el papel moneda antes que en los libros serios.


Ejecución de Tupac Amaru II y de Micaela Bastidas Puyucahua.
Fuente ilustración: http://trome.pe/escolar/tupac-amaru-ii-conoce-mas-sobre-su-revolucion-y-su-muerte-2089980

Visitador, hay que reconocerle que se inventó un espectáculo más sobrecogedor que la rutinaria quema de relapsos y alzados. Sin duda, en materia de asesinatos legales, hay que ser especialmente sádico para aspirar a la originalidad pero este *serial killer* togado lo consiguió. Aviso a los lectores: Areche, el peor de los sicarios encopetados tuvo pretensiones literarias; recuérdenlo al abrir una novela.

Micaela Bastidas Puyucahua

Si TAI es un nombre muy recordado, no siempre su fama se ha extendido a su esposa Micaela. Una injusticia histórica más que aquí tratamos de mitigar. La esposa de TAI era zamba —de padre afroamericano en algún grado y de madre indígena— y su papel en la rebelión tupacamarista no se limitó al de "mujer de". Al contrario, fue tan importante o más que TAI. Asimismo, otras mujeres rebeldes tuvieron un notable desempeño en la guerra; entre ellas y por citar sólo a una, la injustamente cuasi desconocida (Tomasa) Titu Condemayta, cacica de Acos e íntima amiga de Micaela.

La mayoría de los historiadores coinciden en que el mayor dislate de aquella rebelión fue no atacar al Cuzco inmediatamente. Sin embargo, a pesar de las insistencias estratégicas de Micaela, su querido *Chepe* —así llamaba a su marido—, TAI avanzó hacia el Sur dejando para luego el asedio a la capital. Craso error porque, cuando finalmente hicieron caso a la fina estratega que demostró ser la zamba Micaela, la ciudad se había fortificado lo suficiente como para repeler al ejército rebelde.

Antes de ser parcialmente agarrotada, cortada su lengua y ultimada a patadas, Micaela fue obligada a presenciar el suplicio de su familia, menos el de TAI cuyo despojo estaba lógicamente destinado a constituir la apoteosis final. Del destino de los trozos de la Gran Señora, mejor no mencionarlo. En la opinión de los escribanos reales, cumpliόse asi el final de "esta iniqua casta, de que acordará el Reyno, y su seducida torpe, y osada Nación por algunos siglos". En lo cual acertaron porque ya van más de dos centurias y, en efeto (sic), todavía nos acordamos.

Fernando Tupac Amaru Bastidas

La terrorífica historia de Micaela y de TAI no termina en el Cosqo sino en España que es adonde va a dar con sus huesos Fernando, el benjamín de la pareja. Fernando era un niño de trece o de diez años cuando fue obligado a presenciar el asesinato de sus padres y de varios familiares más. Dícese que, al comenzar el descuartizamiento de TAI, Fernandito lanzó un grito desgarrador que, según algunos exégetas, andando pocos años se transformó en el Primer Grito de Independencia latinoamericana.

Para que los indios en particular y los insurrectos e independentistas en general comprobaran que la Justicia del Invasor era implacable, Fernando fue embarcado con orden de prisión en África en el navío *San Pedro de Alcántara*. Pero resultó que este barco naufragó (02.febrero.1785) ante los acantilados de Peniche, en Portugal. Fernando se salvó de milagro pero uno de los personajes más interesantes de esta rebelión, el francés A.A. Berney, se ahogó.

El *San Pedro* cargaba un enorme tesoro por lo que su hundimiento fue en su época algo así como el del *Titanic* siglos después. Numerosos artistas lo plasmaron en multitud de obras plásticas y literarias. Véanse, por ejemplo, la escena que Goya pintó en una hojalata.

Después de su salvamento, Fernando Tupac Amaru Bastidas fue encerrado durante tres años en un castillo gaditano. Luego, se le dejó en libertad vigilada y pasó a estudiar en las Escuelas Pías de Getafe (Madrid) mientras otros restos de su familia colateral y remota que también habían sido condenados, fueron dispersados por media España. De Getafe, el último de los Tupac Amaru directos, fue trasladado al Colegio del Avapiés que por entonces era una filial de San Isidro el Real —donde quien suscribe hizo el Bachillerato—.

Finalizados sus estudios, Fernando pretendió acceder a algún empleo como administrativo del Ayuntamiento de Madrid pero sus constantes solicitudes siempre fueron rechazadas de manera que falleció en 1798, insolvente y paupérrimo, en la flor de la vida y sólo 17 años después del siniestro espectáculo de la plaza de Cuzco. Se conoce un informe médico datado siete meses antes de su muerte según el cual, Fernando padecía una "melancolía hypocondríaca… y no habiendo podido tomar por suma indigencia las medicinas que eran conducentes a su enfermedad, se halla en el día tan agravado que solamente los aires y las aguas minerales de Salzedón pueden ser el único remedio para su alivio". Huelga añadir que Fernando no llegó nunca a Sacedón sino que murió en Madrid de miseria real —es decir, causada por la malignidad del rey—.

Item final, la historia de la familia TAI ni siquiera termina en España sino, según autores como Antonio Vergara Collazos (*Los Tupac Amaru en Europa 1780-1980*, Barcelona 1981), en Polonia y en Hungría.


Goya, "El naufragio", 1793. Óleo sobre lámina metálica, 42x32 cms. Colección privada. Fuente ilustración: https://iusnaufragii.wordpress.com/2015/03/11/el-naufragio-goya/

Debate:

Sobre las (im)posibilidades de diálogo indianismo - marxismo

*Pablo Velásquez Mamani**

La actualidad

Se conoce bastante la práctica política de usurpación, impostura y la instrumentalización de lo indígena por parte de los "izquierdistas" del MAS (Movimiento al Socialismo).

Gran parte de los políticos del MAS son "socialistas" y buscan la constitución del comunismo en el país, y por tanto el discurso de lo indígena solo es instrumental para sus propósitos. Es decir, no representan, ni buscan la realización de los objetivos indígenas como la autodeterminación y liberación, distintos a los preceptos socialistas.

Esta práctica política desde luego que es reprochable, y con la que no se puede establecer ningún diálogo.

Sin embargo, creemos que existen razones más profundas a las circunstanciales que permitan, o no, las (im)posibilidades de diálogo entre indianismo y marxismo.

De manera muy general, el indianismo y katarismo, con sus respectivos matices, plantean la cuestión de la nación irresoluta. A causa del problema colonial que reconfigura toda la sociedad y sus construcciones. El colonialismo es la invasión de una nación a otra, a partir de la que se genera un proceso de dominación. Así mismo, los sujetos políticos en contradicción son el colonizador y el colonizado, el blanco-mestizo y el indio aymara, quechua y de las tierras bajas. Por tanto, lo que se busca es la soberanía política (autodeterminación) de la nación invadida (las naciones indígenas) y la finalidad de liberación.

La contrariedad histórica

Desde la aparición del marxismo en Bolivia, el desenvolvimiento político de los marxistas se ha caracterizado por una eminente negación de lo indígena.

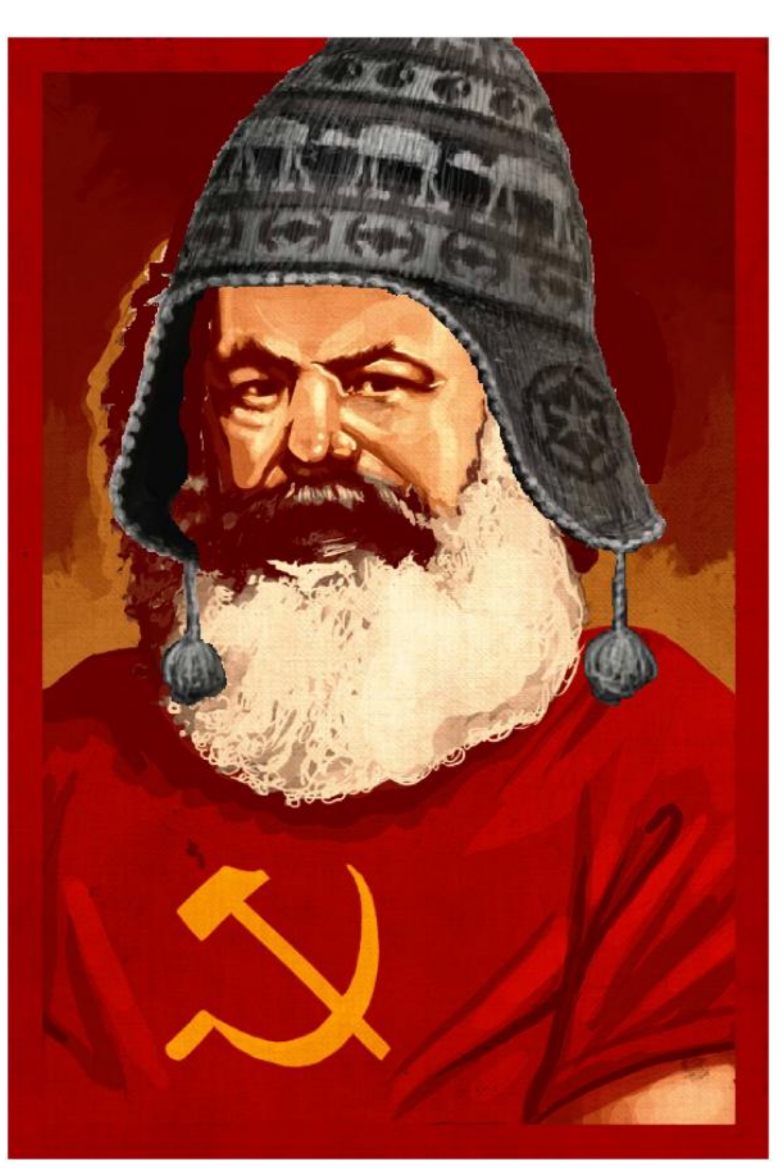
Así, para los marxistas la cuestión más importante era la lucha de clases; el sujeto "revolucionario" más importante, el proletariado; la finalidad política, el socialismo. Poco o nada se dice sobre el indígena, y el campesinado (eminentemente indígena, en ese entonces) quedaba relegado como simplemente un apoyo secundario.

La **tesis de Pulacayo** de 1946; la **Asamblea Popular** de 1971 son una clara expresión de aquella perspectiva. El criterio base para la denostación se debía a que el campesinado poseía sus tierras, por tanto, era considerado como un «pequeño-burgués».

Las corrientes políticas marxis-tas entonces padecían y repetían también las prácticas coloniales. El **racismo**, por ejemplo, es un flagelo insuperado hasta el día de hoy.

Otro ejemplo ilustrativo, es que la **COB** (Central Obrera Boliviana, de fuerte influencia marxista) desde su inicio no admitió al campesinado en su dirección. Y a causa de ello, el campesinado creó su propia organización representativa, culminando en la fundación de la **CSUTCB en 1979**. Valga la aclaración, fruto de la acción política del katarismo.

Históricamente, desde los años **60s y 70s el indianismo y el katarismo** tuvieron diferencias políticas con la izquierda tradicional. Se denunciaba el actuar político de los izquierdistas, porque tanto derecha e izquierda eran representantes de la misma **casta colonial** (y aún lo son). En otras palabras, las diferencias raciales eran muy marcadas, y los izquierdistas y derechistas compartían la misma procedencia blanco-mestiza y de esa manera actuaban en beneficio propio, negando a la mayoría indígena. Pero también la **xenofilia** hacía que se siguieran **modelos exógenos** de difícil y fracasada aplicación. De esta manera, la llegada del marxismo también se debe a esta mentalidad exógena que buscaba respuestas al país, fuera de él.



¿Diálogar entre marxistas e indianistas o elaborar un marxismo indianista? ¿Hay diferencias abismales entre las teorías marxistas y los discursos indianistas o se rechaza solamenta a la casta que oprime al indio y enarbola ese discurso? El debate está abierto. Iñustración: Composición a partir de ielementos de http://nangaramarx.blogspot.com/2013_09_16_archive.html y Miroslava Fernández on Twitter: "Alvaro Ruilova Ramirez se suma a la fiebre #StarWars con un amauta DarthVader #Bolivia y su lluchu del imperio +1000 ...

Marx y los marxistas

Sin duda, una gran parte de la teoría marxista ayuda a comprender grandes segmentos de la economía, sobre todo los referidos a la producción. También es bastante útil la categoría de alienación para tratar aspectos culturales y humanos a nivel abstracto.

Para desencanto de los simpatizantes de esta tendencia, **Karl Marx** escribió casi nada sobre algo parecido a la realidad boliviana y colonial, y lo único que hay es la correspondencia con Vera Zasulich acerca de la cuestión agraria y la **comuna rural rusa**, en 1881.

Lo más importante para nuestro análisis es parte de la respuesta de Marx al establecer la condición de la comuna rusa:

"**Rusia no vive aislada del**

* Pablo Velásquez Mamani es miembro fundador del MINKA y militante indianista. El presente artículo es un resumen del original.



mundo moderno; tampoco es presa de un conquistador extranjero como en las indias orientales."[1]

Marx hace esta diferenciación de la comuna rusa porque sus condiciones lo permiten. Pero esto muestra a su vez, que el propio Marx diferenciaba otras realidades distintas, con dos características identificadas; las colonias conquistadas por extranjeros y las sociedades desvinculadas del mundo moderno.

Bolivia ha compartido la condición de las indias orientales; es decir, igual que ésta también ha sido presa del conquistador extranjero, y que además se halla desvinculada del mundo moderno, pues tenía —como hasta ahora— una formación social feudal (colonial).

Es decir, Marx no produjo ningún escrito o teoría sobre las problemáticas **coloniales y periféricas**.

Este vacío teórico será llenado por los marxistas de diferentes maneras. F. Engels, calificará a los pueblos que sufren el colonialismo como **pueblos sin historia**. Otros como **Lenin** y **Stalin** asumirán la **plurinacionalidad** como respuesta a problemas generados por la forzosa unidad de la ex URSS.[2]

La izquierda leninista, stalinista, maoísta, trotskist, guevarista, etc. no comprendió nunca el problema nacional y colonial. De acuerdo a su perspectiva la explicación pasaba por la conceptualización de la **acumulación originaria y el materialismo histórico** (usando teorías como la *vía farmer* y la *vía junker* para la primera, y las formaciones pre-capitalistas de la historia para la segunda), aunque estas no concordaran con la realidad.

Algunos intentos de marxismo a la boliviana

En esta gama de behetrías, algunos marxistas intentaron adaptar la teoría en la "**realidad boliviana**". **René Zavaleta** pretendió conciliar el marxismo con la idea **nacional-popular**.

Es evidente que hay una preocupación al respecto; sin embargo, cuando efectúa el intento, por la fuerte influencia ideológica, recae en las interpretaciones clásicas.

Cuando Zavaleta explica la nación, lo hace desde la constitución de un **mercado interno y las clases sociales**[3].

Cuando explica la formación social boliviana lo hace desde los **momentos constitutivos** históricos (según él, **1879**, **1899**, y **1952**).[4] Pero solo hace referencia al **Estado e historia oficiales** de los ciudadanos blancos y mestizos. Esto sin olvidar su irrenunciable postura de que la clase directora de la revolución y el cambio es el proletariado (sobre todo el **minero**); y el determinismo socialista. "… no sólo es posible el socialismo en Bolivia si no que **Bolivia será imposible sin el socialismo**; es una necesidad de su existencia, sin cuyo cumplimiento la nación no podrá ser efectivamente la nación."[5]

Las conceptualizaciones como: el **Estado abigarrado**, lo **señorial**, lo **nacional popular**, son pues manifestaciones de que sabía de la existencia de una problemática que no podía comprender, porque su talento intelectual quedaba obnubilado por su pasión ideológica que lo lleva de nuevo al convencionalismo marxista.[6]

En consecuencia, palabras sobre lo indígena o colonial se hallan de manera muy reducida y superficial en sus escritos.

Al referirse al campesinado (indígena) incluso denota un tipo de desdén: "Es probable que reducido como estaba a una **existencia dispersa y marginal**, siendo virtualmente un **fellah**, si la insurrección hubiera tomado por escenario el campo, el campesino hubiera tardado en incorporarse a la lucha revolucionaria y ésta habría estado sometida a mayores fracasos y retrocesos…"[7]

Y es más, cuando sabe algo del **katarismo**, simplemente lo descalifica:

> "Consecuencia, la centralidad de lo indio, que era como un **social darwinismo invertido**…
>
> …un indigenismo —nos tememos— d**emasiado simple**. Tamayo, con todo tratando de dar silogismos positivistas a su mesianismo exultante, fundó una escuela sin proponérselo: todo el aymarismo posterior, el **katarismo**, consiste en creer en sí mismo y eso es objetivo como etnocentrismo aunque sus explicaciones no lo fueran."

Zavaleta era contemporáneo al indianismo y katarismo, sin embargo sus ojos ideológicos no veían al aymara. Esto quizá se debió a la distancia considerable —geográfica y gnoseológica— desde la cual escribió, distancia que posteriormente vino a llamarse: "**marxismo de escritorio**".

Más tarde, otro marxista intentaría también otro acercamiento, pero esta vez entre marxismo e indianismo. **Álvaro García Linera** en 1980 presentaba un reconocimiento de las naciones indígenas de la siguiente manera:

> "…**la vitalidad, el derecho, la necesidad de Aymaras y Quiswas** de tomar en sus manos la conducción de sus destinos, sin tutelaje alguno de pretendidas 'naciones superiores' o 'clases superiores'".[8]

García interpreta al mundo aymara desde la "**comunidad campesina**". Un modelo revolucionario, que se hallaba al margen del Estado y del capitalismo, y por tanto, un modelo a seguir como "socialismo".

Esas son las raíces del famoso "**socialismo comunitario**". Uno de los ejes del "**pachamamismo**", coincidente con la visión que tenían los "indigenistas" (que no eran indígenas) de principio de siglo XX. Concepción a la cual indianistas y kataristas combatían por sus consecuencias negativas para la politización del indio.

La cuestión de comunidad campesina nos trae un elemento central a la discusión **¿Es el indio/aymara una clase social o una nación**?

De acuerdo a la descripción predicha, se colige la ecuación social, i**ndígena igual a campesino**. Pero no solo reduce una nación a una clase social, la campesina; sino que se contradice el propósito de nación, la soberanía política.

García Linera reitera su intención de "conciliar" indianismo y marxismo.[9] Incluso, él mismo ha manifestado **ser indianista y marxista a la vez**. Pero a pesar de su intención y adscripción su relato sobre el indianismo y el katarismo tienen muchos sesgos y pretensiones paternalistas con muy poco de indianismo.

> "… el indianismo… el movimiento **carece de una propia intelectualidad letrada y de horizontes más estratégicos…** Y curiosamente, son precisamente, parte de estos pequeños núcleos de **marxistas críticos** los que con mayor acuciosidad reflexiva viene acompañando, registrando, y difundiendo este nuevo ciclo del horizonte indianista…"[10]

No se menciona quienes son los "marxistas críticos". Pero sin mucho esfuerzo, se infiere que se trata del propio García Linera, y, de una auto-justificación. En este mismo sentido, ha llegado al extremo de indicar que el **MAS-IPSP** es una «**vertiente moderada del indianismo**», afirmación totalmente falsa. Y la conciliación entre marxismo e indianismo debiera manifestarse en este Socialismo Comunitario.

> "Marx llamaba a esto la **comunidad universal**; otros le llaman el **ayllu planetario**; otros el **vivir bien**. No importa el nombre, sino el contenido de la **comunitarización** universal y total de todas las relaciones humanas y de los humanos con la naturaleza."[11]

Aquí no se ve ni un ápice de indianismo. El recurso indígena no tiene otro uso que el ornamental y metafórico. Y qué es lo comunitario, sino lo "socialista".[12] Aspecto que no coincide con los preceptos indianistas y kataristas, y es muy dudable que las luchas indígenas, tanto las históricas como las coyunturales, establecieran alguna búsqueda del socialismo.

El argumento; es socialista porque es comunitario, y es comunitario porque es socialista, sin duda no nos dice nada, e incluso es un error de razonamiento.

En la cuestión nacional tampoco existe aporte significativo.

> "Mientras se identifican como bolivianos, es decir con la identidad nacional estatal, los indígenas poseen una **identidad nacional compuesta**; son bolivianos y **además** aymaras, quechuas, guaranis, etc. es decir, se identifican con la nación estatal **y adicionalmente** con la nación cultural indígena dentro de la nación estatal".[13]

Una clara muestra del nacionalismo del 52 (en tanto que asimilacionismo). Es una versión remozada en plurinacionalismo.

En síntesis, el encuentro entre indianismo y marxismo es insalvable pues su práctica política actual y su marco teórico recurren al convencional modelo político nacionalista mestizo de asimilación del 52 y se retorna a un **marxismo "primitivo"**.

Conclusión

El marxismo tanto histórica, como teórica y pragmáticamente, no ha logrado establecer nexos de compresión con el mundo indígena y lo nacional. Cuestiones que el indianismo y el katarismo asumieron como principios rectores. Este pues es el motivo de las (im) posibilidades de diálogo pretéritas y actuales.

1 Marx, Karl, F. Engels. *Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural rusa*. Siglo XXI, México. 1980. pag. 32.

2 Esto no quiere decir que no hubieron planteamientos en relación a la nación por parte de marxistas. Sin embargo, este asunto rebasa nuestro objetivo y este reducido espacio.

3 Zavaleta, René. *Bolivia y el desarrollo de la conciencia nacional*. Los Amigos del Libro. Cochabamba-Bolivia. 1990

4 Zavaleta, René. *Lo nacional popular en Bolivia*. Siglo XXI. México. 1986.

5 René Zavaleta. Ob. cit. pag. 158.

6 Zavaleta, René. *Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia*. Siglo XXI. México. 1983.

7 René Zavaleta. Ob. cit. pag. 69.

8 Qananchiri. *Crítica de la nación y la nación crítica naciente*. 1989.

9 García, Álvaro. «El desencuentro de dos razones revolucionarias. Indianismo y Marxismo». En: *Cuadernos del pensamiento crítico Latinoamericano* Nro 3. Buenos Aires. CLACSO. 2007

10 Ibidem, pag. 11-12.

11 García, Álvaro. *Socialismo Comunitario. Un horizonte de época*. Vicepresidencia del Estado. Bolivia. 2015, pag. 10.

12 Ibídem, pag. 54.

13 García, Álvaro. *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. Vicepresidencia del Estado. Bolivia. 2014. pag. 68.

Análisis:

Apuntes sobre el Indianismo Katarista

*Jesús Humerez Oscori**

Introito

A finales del mes de abril de 2016, el la Universidad Pública de El Alto se presentó el texto que titula: *El indianismo katarista, una mirada crítica* de Pedro Portugal y Carlos Macusaya, organizado por los jóvenes de la Curva del Diablo, la fundación Friedrich Ebert Stiftung (FES) y el periódico digital PUKARA. De lo que se expuso entonces nos centraremos en cuatro elementos.

En este tiempo denominado "proceso de cambio", se cree que el primer partido indio es el MAS IPSP con Evo Morales. Sin embargo, los indios aymaras conformaron el partido político en 1960 en busca del gobierno indio.

La investigación de los autores, pulveriza los mitos sobre el indio, y realiza una contribución interpretativa y critica sobre indianismo y katarismo. La categoría de "memoria larga" de la socióloga Silvia Rivera, no existe en la realidad por simplificación de la historia; por otra parte, también, en dicho evento pudimos evidenciar la influencia indigenista de las ONG en los indios del Oriente boliviano y por último el aporte de las mujeres indianistas y kataristas.

Genealogía de los partidos indios en Bolivia

Ese libro llena la necesidad de conocer la genealogía de los partidos indios y de sus liderazgos, su gestación, formación, división y crisis en una sociedad y Estado racializado, que se conjuga con la intelectualidad aymara para la lucha actual contemporánea. Para Foucault, la genealogía es "(…) el acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales"[1].

Uno de los aportes del texto es develar la gestación de los primeros partidos indios en Bolivia: el PAN, PIK, PIAK y PIB[2] de 1960 a 1966 y ubicar a los sujetos políticos concretos. "El documento del PAN nos permite afirmar que este partido es la primera organización política indianista katarista del siglo XX"[3]. Sus actores políticos y fundadores fueron: Gabino Apaza, Felipe Flores, Macario Angles, Alejandro Quispe, José Ticona, Constantino Lima, Raymundo Tambo, Gerardo Morales, Rosendo Condori y otros.

Así mismo, la participación electoral de los indianistas y kataristas que buscaban no solo gobernarse a sí mismos, sino gobernar a toda Bolivia. El MITKA participa como partido político en la elecciones nacionales de 1979, donde obtiene el primer diputado indio: Julio Tumiri. Las divisiones internas forman dos vertientes: La de Luciano Tapia (MITKA) y la de Constantino Lima (MITKA-1) donde participan en las elecciones de 1980 divididos en el cual consiguen tres diputados nacionales[4].

Respecto al primer presidente aymara, este fue Laureano Machaca, quien en 1956 (anterior a Evo Morales) tenía un proyecto de gobierno indio radical: los indios no podían ser gobernados por las minorías blancoides. Mencionan los autores: "Machaca se proclamó presidente aymara e instauró su propio gobierno en toda la región. Los indígenas asumieron las funciones de alcalde, subprefecto, jefes policiales, y aduaneros, intendente, corregidor…"[5].

Contra historia, crítica a la memoria larga y al pachamamismo

La vulgarización de la "memoria larga" de Silvia Rivera, muy difundida en círculos intelectuales de EEUU y en las organizaciones sociales, queda vacía pues no ubica a los sujetos racializados concretos. Macusaya critica enfáticamente: "Pero, no hay una memoria que permanezca en estado latente. La memoria es siempre objeto de trabajo para generar vínculos identitarios y no está escrita en piedra"[6].

La contra historia es la crítica de la historia, en la que actores concretos investigan y escriben su historia. Por los cual: "(…) los pueblos las personas mayores acuden a los jóvenes para saber, por ejemplo, de Tupaj Katari. No es de extrañar que los indianistas y kataristas, se hayan dedicado mucho a trabajar temas de historia, pues no había memoria larga"[7], indica.



Luego de la presentación pública del libro «El indianismo katarista...» en la UPEA el mes de abril, reprsentantes de varias organizaciones juveniles de El Alto junto a miembros de la FES en Bolivia. Foto Jesús Humerez Oscori

El pachamamismo como instrumento de dominación y folklorizacion del indio, so pretexto de armonía con la naturaleza, es un discurso hecho por la intelectualidad de la casta blancoide. En este sentido, los autores clarifican que en 1978 la prensa boliviana publicó dos pequeñas notas. Primero, *vida sin lucha* y el segundo la cita del cacique Seathl donde menciona una exagerada folklorizacion y un modelo del buen salvaje. De lo cual surge la hipótesis de que tal discurso del cacique, tiene probabilidades de ser una quimera[8].

Influencia de ONG's en el indio del Oriente

Escuchando la exposición del director del CEJIS, Hernán Ávila, se evidencian los límites de los indios del oriente boliviano. Para Ávila, no existen actores concretos de lucha anterior a los 90, cuando hubo la marcha por la dignidad. Cabe preguntamos ¿los indios del oriente no tuvieron un antecedente de lucha anterior a los 90, como fue Apiguaiqui Tumpa y otros? "La marcha del 90 es un hito, con el que se gobiernan los pueblos indígenas de alguna manera de actores sociales, lo que nos muestra esta movilización es una interpelación al Estado, para su incorporación y reconocimiento"[9], dijo.

En su exposición parece no haber revisado de manera total el texto, porque no entendía la diferenciación entre indianismo e indigenismo. También la influencia de las ONG's en el discurso de lo indígena ha calado en Hernán Avila que indico: "en los indígenas de tierras bajas existe una gran diversidad, no es homogénea en términos organizativos en términos lingüísticos en términos de relación con el estado…"[10].

Su discurso parecía alinearse al indigenismo de las ONGs, como integración del indio a la vida nacional y la literatura del buen salvaje escrita por los no indios. Los indígenas de tierras bajas tienen todavía pendiente elaborar una contra historia critica a la historia escrita por antropólogos extranjeros.

La dominación simultánea y la lucha de mujeres indianistas kataristas

Las mujeres indias conviven una dominación simultánea por ser indias y mujeres. Ellas también buscaron hacer historia como el caso de Tania Cruz cofundadora del PAN y del PIB en un tiempo donde la mujer india estaba subalternada en la política y sociedad. Los autores resaltan: "(…) en esa época la moda del chacha warmi, que empezó en los años de la década de los ochenta". Otra mujer, la india Domitila Quispe, en el sur del Perú habría expresado la frase conocida: "Si indio ha sido la palabra con la que nos han oprimido, indio ha de ser la palabra con la que habremos de liberarnos"[11].

El machismo de los indianistas y

Continúa en la página 17

*Estudia sociología en la Universidad Pública de El Alto (UPEA), y es miembro del grupo MINKA.



Opinión:

El show utópico de la política boliviana

*Santo Diamantino**

¿Lo que se expresa en el imaginario de la política boliviana es tangible en la realidad? Tiempo de cambio, proceso de cambio y otros mensajes son los que se emiten en el gobierno actual (MAS). Tiempo en el que se *retoman* nociones como descolonización de la educación, a partir de ideas marxistas, no marxistas, populistas, indigenistas, indigenismos con tintes pachamamistas. Dicusiones que ya fueron presentadas por autores latinoamericanos como Pablo González Casanova en los años 60. En Bolivia, por autores como Fausto Reinaga en tanto discurso político y otros (en este espacio no me es posible mencionar a todos). Tiempo pasado en el que al indígena se lo percibía como marginal en todos los procesos económicos, sociales y políticos. En el pasado ser indígena significaba ser pobre porque la población indígena de Bolivia estaba afectada proporcionalmente por la pobreza (tanto moderada como extrema). Actualmente ser indígena tiene otras connotaciones ideológicas.

La viralidad de estas temáticas se da de 1978 a 2006. Bajo una consigna, *construir un nuevo Estado, una nueva forma de hacer y ser gobierno*. Más aún, cuando asume un presidente "indígena" la dirección de Bolivia. A partir de ello, la figura del que vive en el campo ya no es de un indio (precolonial, colonial, republicano), ni de un campesino (revolución del 52), ni de un campestre (racismo citadino). Se introducen otros conceptos en el léxico político: Indígena - Originario.

Es en ese sentido el periodo 2006-2016 logra un cambio sustancial en las discusiones y en las consideraciones identitarias. En afines a un partido, como el MAS, que ven en la figura de Evo Morales muchos elementos que según ellos, han reeducado algunas mentalidades del acervo político en decadencia como en emergencia. Por un lado está la imagen simbólica de lo que es el pueblo oprimido. Por otro está la imagen de un ser que puede manipular un icono simbólico (originario) para fines personales.

Esta imagen, de la política dual se encuentra inmersa en la educación, en todos sus niveles estructurales (más visible en sus instituciones de Educación Superior). Reflejándose claramente en dos bandos: en personas que están de acuerdo con *la participación histórica de Evo Morales en el poder*, y en personas que consideran *que Evo Morales, sólo es una imagen instrumental del poder*.

La juventud que participa en universidades en su primer bando, considera que la figura del presidente Morales cambió la identidad de la Educación y del país, sintiéndose parte de este proceso. No obstante, las simples observaciones etnográficas, denotan que la necesidad biológica de existir, obliga al ser humano a ser parte de una colectividad política. Razones fundamentadas en la necesidad de trabajar para existir.

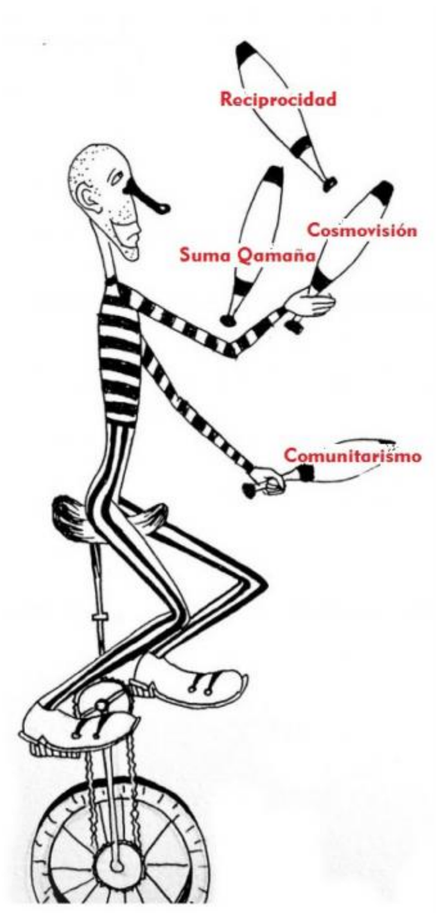
El segundo bando político considera *que no se direccionó de forma holística al pueblo boliviano, sino, a una parte del mismo*. Instrumentalizando de forma perniciosa la figura indígena-originario. Este elemento utilitario del MAS ha permitido moldear a un buen número de personas que viven en el campo. Haciéndoles creer que su ideología no responde a una estructura occidental, sino lo contrario, a un sistema comunitario. No obstante, este supuesto es pernicioso para la misma gente, porque acomoda y encaja en el dibujo político del partido de gobierno. Sometiéndolas de forma inevitable a la globalización, a la "modernidad boliviana".

El objetivo del gobierno actual es introducir en la mente del boliviano, una nueva visión de educación, una visión de ciudadano boliviano, donde supuestamente "todos" tienen su espacio. Fin que, según ellos, se "consolidó en la Asamblea Constituyente", donde se reconoce a todas las etnias del país, sus valores, su filosofía, su convivencia, etc. La pregunta es ¿bastará con el reconocimiento? ¿Será suficiente que se grite en los discursos que ya son reconocidos y que antes no lo fueron?

Muchos analistas políticos, y no analistas, consideran que *hay ruptura entre lo que se dice y hace*. Existe el cambio de liderato, la imagen de un supuesto indígena en el poder. Pero, las estructuras, las formas administrativas siguen siendo coloniales. El proyecto político presentado está falto de crédito. Un buen porcentaje de la realidad boliviana, ha perdido la confianza en este supuesto "*proceso de cambio*", ya la nueva generación formada o no en ámbitos políticos, necesita creer sabiendo que es así, no lo contrario, porque fue y es posible *creer sin saber, pero no se puede saber sin creer*.

El simple discurso político de la educación, se torna en un debate abierto. Se concientiza a la academia, como a las personas que no participan de ella, que al indígena-originario no se lo usa como un recurso electorero, sino que es parte del "proceso de cambio" que Bolivia vive. En el diálogo en los diversos espacios sociales, la nueva generación emergente afirma que esto no es así, preguntándose: ¿Hasta qué punto hay participación de indígenas en el poder? ¿Cómo participa el indígena-originario del gobierno llamado "indígena"? ¿Su participación es libre, es abierta a nuevas propuestas? ¿Se toman realmente las tradiciones culturales como paradigma político, o sólo es un discurso, una instrumentalización de la cultura para mantener el poder de un partido político?

El vicepresidente en un discurso el año 2016 afirmó que l*os indígenas son constructores y parte de este proceso*, un discurso que en sí mismo, aglutina políticamente a toda Bolivia. No obstante, en la estructura gubernamental muy pocos participan de sus ministerios. Además de incluir un carnet afin al partido, sin olvidar que muchos de sus ministros no son, ni hablan una lengua indígena-originaria. Entonces, lo que se dijo anteriormente es real, es decir: *hay ruptura entre lo que se dice y hace en la política del MAS*.



Fuente ilustración: https://malabaresnacro.files.wordpress.com/

En el plano educativo, se lanzaron varios enunciados; se afirmó que la educación es democrática, porque el mismo gobierno "tiene estas características", repitiendo, *la democracia es el gobierno de los pueblos y no del mercado*. Se asevera que se pasó del genocidio a la inclusión del indio, que se hizo un esfuerzo por recuperar los valores culturales, que hay avances en la visibilidad del movimiento indígena campesino. Efecto que se vio reflejado en la constitución de un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario. Frente a ello, existe un colectivo de personas jóvenes amantes del escepticismo, que dudan ontológicamente de lo que se afirma en el discurso político.

Según los gobernantes esta idea inclusiva del Estado, afectó a los oponentes políticos, claramente se puede extraer de los discurso emi-

* Santos Diamantino es Lic. en Filosofía y en Antropología de la UMSA. También es músico cantautor, con dos discos grabados. En la actualidad es fundador y director del Coro Paidea, grabando dos discos.

tidos el 2013: cuando el canciller Choquehuanca decía; *"El ser gobernados por indios es un trauma para los que comulgan con las posturas de los blancos", "no estamos planteando volver a 1492, estamos planteando volver a nuestros caminos, donde las decisiones se toman mediante el consenso"*. Idea que en la realidad externa no es así (véase los nuevos nombramientos en cargos públicos). Evo Morales el 2006 decía; *"he venido luego de 500 años, para acabar con esa desigualdad, para acabar sobre todo con la discriminación, opresión donde hemos sido sometidos, como aymaras, quechuas, guaraníes"*. La pregunta es, ¿será así? Es claro que el gobierno tiene una cosmovisión paternalista de la política boliviana, además de utópica.

La relación Estado y Sociedad es dicotómica en Bolivia, los discursos han demostrado que son elemento de rutina y de pintura discursiva que debe hacer obligatoriamente referencia a la universalidad de la calidad de vida en Bolivia, a la mala utilización de la descolonización. El "proceso de cambio" es el cambio del proceso, es decir; se cambió actores y algunos elementos ideológicos (por eso se habla de interculturalidad, intraculturalidad, educación comunitaria, descolonización), pero en la práctica, las formas gubernamentales siguen siendo las mismas. Por eso el vivir bien es una creación utópica, convirtiéndose en el *sólo discurso y la buena intención*. Muchos entes reales como ideales en Bolivia se han nutrido de buenas intenciones y de ideales utopistas.

No cabe duda que la política boliviana en sus presupuestos mantiene nociones del mundo occidental. Históricamente se debatía sobre esa ley natural que indica: "*el pez grande se come al pez chico*", ejemplo, el mercado (igual a desarrollo), conflicto en el que los más fuertes sobreviven, o se salvan de ser enjuiciados. En la política boliviana no hay el enunciado, todo *para el Estado, por el Estado y en el Estado, proscribiendo cualquier manifestación independiente de la personalidad*. Lo que confina al basurero todo el imaginario social de la realidad boliviana. Por eso las impresiones son sólo subjetivas. Desde la reflexión filosófica, somos nacidos en un Estado libre, pero miembros de un gobierno soberano que puede hacer lo que quiera. Y la mayoría (sobre todo masista) cree en utopías, porque la realidad les parece increíble. Sus votos paradójicamente son como conciencias ausentes. Por eso es importante reflexionar y luchar contra este sistema perverso, lo cual desde su asunción al poder, llevó a pensar que era la única opción.

Viene de la página 7

Civilización del Tawantinsuyo...

informes o conocimientos de los cronistas españoles, era urgente recurrir a los *Comentarios Reales*. Así, toda la intelectualidad libertaria pre revolucionaria francesa tenía que ir donde Garcilaso, para ver su fórmula del ayni=igualdad, solidaridad y fraternidad, que fueron parte de las banderas de la Revolución Francesa. Como en el Tawantinsuyo el oro y la plata no eran moneda, dinero ni capital, Adam Smith, David Ricardo. Concluyeron que "el trabajo era fuente de toda riqueza" y que el oro no tenía ningún valor intrínseco, sino el valor del trabajo. Y así como Copérnico y Galileo fueron sentenciados por formular que el Sol era el centro del universo, en el Tawantinsuyo todavía desde el Tiwanaco se sabía que el Sol era el centro del sistema planetario y por ello adoraban al Sol (Tayta Inti – en la Portada del Sol) y a la Pachamama, como referente para los modernos ecologistas, et. Es decir, recomendamos leer a Garcilaso con la forma de pensar en los 1600 para entender mejor a la intelectualidad europea y a la asimilación que ella hace de Garcilaso, tanto en las ciencias exactas como en las demás; así Voltaire, Montesquieu, Locke, Campanella, los fundadores de los socialismos europeos, Smith, David Ricardo, Fourier, et., etc. Hasta los seguidores de Galileo y Copérnico se sienten felices porque en el Tawantinsuyo se celebraba al Tayta Inti. Entonces, Acuña[1] no ha plagiado mucho, sino que en Europa le han plagiado más a Garcilaso. ¡Sí o no!

10. La obra de Garcilaso luego fue leída, en los 1700, por los independentistas tawantinsuyanos, como Tupac Amaru II, Tupac Katari, etc., y los latinoamericanos, como Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, Miranda, Belgrano, Bolívar, San Martín, O'Higgins, entre otro, también por el Norte Tomás Jefferson y George Washington, etc. La huella indeleble de Garcilaso queda por el Sur en las banderas de Uruguay y Argentina, que llevan al Tayta Inti o al Sol como focos irradiadores anticoloniales hispanos, esto a iniciativa de Belgrano y como homenaje a Tupac Amaru II. Igual por el Norte, los colores de las banderas venezolana, colombiana, ecuatoriana y boliviana, son los colores del Tayta K'uychi o Arco Iris, legado de Garcilaso en el marco de la espiritualidad tawantinsuyana, esto impulsado por Miranda.

11. Proscrito por la monarquía española los *Comentarios Reales de los Incas* luego de la rebelión independentista y libertaria de Tupac Amaru II, por considerarla subversiva, fue luego publicada en Argentina después de la declaratoria de independencia de ese país. Sería la primera impresión en este continente. Hasta donde sabemos, no conocemos si en los EE.UU. se publicó, estamos dispuestos a ser corregidos.

12. Con la presente exposición pretendemos poner en la agenda el impacto mundial de la obra del Inca Garcilaso de la Vega Chimpu Ojllo. El año pasado, en una reunión del Grupo de los 77 se puso en esa magna reunión el Vivir Bien como slogan, como norma de esa constelación de países. Ello no es otra cosa que el Allin Kausay, o el Buen Vivir. Más allá de lo semántico, el sentido de la consigna del Grupo de los 77 nos engalana, ya que impulsa los conocimientos transmitidos por Garcilaso, allá por los años 1600. Insistimos en esto de Garcilaso como presencia mundial, ya que Garcilaso ha sido reducido a niveles provinciales o nacionales de manera grosera. A lo mucho se lo reduce a niveles tibiamente literarios. En el país no se lo estudia, ni en el continente, a pesar que su presencia física y cultural fue en el marco del debate inter civilizaciones que se dio en el Viejo Mundo, en 1609.

El reconocimiento del Año Mundial de la Papa, 2008, y Año Mundial de la Quinua, 2013, es un reconocimiento a la ciencia y tecnología alimentaria de la civilización del Tawantinsuyo, hecha por la ONU a través de la FAO y fue iniciada por Garcilaso en su obra cumbre. Pero, esto no se debe tomar como un reconocimiento de la historia en general, sino como un tema de política actual: cuánto sirve Garcilaso para la profesión de la agricultura, la alimentaria, el turismo, la antropología, sociología, economía, contabilidad, ingeniería, construcción, genética, ingeniería vial, arquitectura, medicina, biología, etc., y cómo pueden desarrollarse esas ciencias actualmente, ya que en muchos campos la civilización del Tawantinsuyo sigue manteniendo el liderazgo mundial a pesar de 500 años de genocidio, holocausto, seguimos siendo el referente alimentario mundial.

Inka Garcilaso de la Vega Chimpu Ojllo, creo que en estos 400 años de vida cultural usted sigue vigente y hay continuidad. La humanidad se lo agradece y es usted patrimonio cultural de la humanidad.

[1] ACUÑA. Cesar Acuña, candidato presidencial en Perú. Acusado de plagio de libro.


Inca Garcilaso de la Vega

PRIMERA PARTE DE LOS COMMENTARIOS REALES, QVE TRATAN DEL ORIGEN DE LOS YNCAS, REYES QVE FVERON DEL PERV, DE SV IDOLATRIA, LEYES, Y gouierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su Republica, antes que los Españoles passaran a el.

Escritos por el Ynca Garcilasso de la Vega, natural del Cozco, y Capitan de su Magestad.

DIRIGIDOS A LA SERENISSIMA PRINcesa Doña Catalina de Portugal, Duqueza de Bargança, &c.

Con licencia de la Sancta Inquisicion, Ordinario, y Paço.

EN LISBOA: En la officina de Pedro Crasbeeck. Año de M.DCIX.

Edición facsimilar (2009) de los Comentarios Reales de los Incas impreso en Lisboa en 1609.

Fuente ilustración: http://perfeccionate.urp.edu.pe/

Máxima Acuña: «Yo no tengo miedo al poder de las empresas mineras»

*José Luis Saavedra**

Máxima Acuña, la heredera de Berta Cáceres, gana premio Goldman a favor del medio ambiente.

Comienzo pidiendo disculpas a las/os lectores por la brevedad de esta nota. Si bien el asunto es de importancia (aunque de escasa repercusión en la prensa boliviana), también es verdad que el tiempo y la crisis climática apremian.

La comunera cajamarquina Máxima Acuña, conocida por resistir los intentos de desalojo de su propia tierra impulsados por la minera *Yanacocha*, recibió el prestigioso premio Goldman (considerado como el *Nobel* del medioambiente), entregado a aquellas personas que se han destacado por su lucha ambientalista a nivel mundial[1].

Los Premios Medioambientales Goldman, creados en 1989, reconocen anualmente el trabajo de activistas medioambientales en distintas regiones del mundo por sus esfuerzos «sostenidos y significativos» para mejorar y proteger el medioambiente, con frecuencia a riesgo su propia vida. Máxima Acuña se hizo acreedora del mismo premio que recibió el año pasado la activista hondureña Berta Cáceres[2].

El jurado que seleccionó a Acuña consideró la exitosa defensa de su derecho a vivir en paz y de su propio terreno, ubicado junto a la Laguna Azul, con lo que impide el ingreso del proyecto Conga a una cuenca importante en Cajamarca.

La reseña que hace ese premio sobre Máxima recuerda que en el 2011 la empresa minera Yanacocha, a cargo del proyecto Conga, llegó al hogar de los Acuña Chaupe, en Cajamarca, y exigió que dejaran su terreno. "Cuando Acuña se negó, fue sometida a la brutalidad de la minera. Llegaron fuerzas armadas a destruir su hogar y pertenencias, y la golpearon a ella y a una de sus hijas hasta dejarlas inconscientes".

Se rememora la intensa batalla (física y legal) que libró (y sigue librando) la campesina cajamarquina por defender su tierra y las fuentes de agua de la zona de Yanacocha.

Así la lucha de Máxima Acuña ha impedido que el Proyecto Conga avance y que su operación extractiva de oro y cobre afecte las cabeceras de cinco cuencas y el páramo de Cajamarca, un humedal de altura con mucha diversidad biológica.

El evento de la premiación

El lunes 18 de abril la agricultora se presentó en el escenario del Teatro de la Ópera en San Francisco, Estados Unidos, y muy emocionada entonó una canción como parte de su discurso de agradecimiento. He aquí la letra de la canción:

"Yo soy una jalqueñita, que vivo en las cordilleras. Pasteando mis ovejas en neblina y aguacero. Cuando mi perro ladraba, la policía llegaba. Mis chocitas las quemaron, mis cositas las llevaron. Comidita no comía, solo agüita yo tomaba. Camita yo no tenía, con pajitas me abrigaba. Por defender mis lagunas, la vida quisieron quitarme. Ingenieros, seguritas, me robaron mis ovejas, caldo de cabeza tomaron, en el campamento de Conga. Si con esto, adiós, adiós, hermosísimo laurel, tú te quedas en tu casa, yo me voy a padecer".

Tras terminar de cantar, Acuña agregó unas palabras finales ante la conmoción del público asistente. "Por eso yo defiendo la tierra, defiendo el agua, porque eso es vida. Yo no tengo miedo al poder de las empresas, seguiré luchando por los compañeros que murieron en Celendín y Bambamarca y por todos los que estamos en lucha en Cajamarca".

Máxima Acuña se mostró complacida por el reconocimiento internacional, comprometiéndose a seguir trabajando en defensa de los recursos hídricos en la región de Cajamarca. "Este premio lo comparto como todos los miembros de mi comunidad. Seguiré esforzándome para defender el medioambiente".

La violencia del capitalismo extractivista

Hasta aquí todo bien, el problema es que luego de este reconocimiento pueden recrudecer las amenazas que Máxima Acuña recibe por resistirse a entregar su predio al proyecto minero Conga. Ella se enfrentó a la minera Newmont negándose a vender su propiedad, cerca de una laguna que el proyecto minero Conga en Cajamarca quería usar como depósito.

Acuña es la campesina cajamarquina que se enfrenta, desde el 2011, a la Newmont Mining Corporation negandose a dejar su propiedad para que la empresa pueda continuar con el proyecto minero Conga.

Su casa y cultivos están ubicados cerca de la laguna Azul, una de las que la minera Yanacocha quería utilizar como depósito, y para ello necesitaba que desaloje el lugar para poder continuar con el proyecto valorizado en más de 4 mil millones de dólares.

Acuña demostró en segunda instancia judicial que compró el territorio en 1994, sin embargo la empresa dueña del proyecto minero sostiene que está usurpando el terreno que esta última adquirió en 1996.

Tras regresar de Estados Unidos, donde recibió el premio, Acuña relató que la noche del domingo 24 de abril ya hubo disparos de armas de fuego en cercanías de su casa, en el predio Tragadero Grande, situado en el área que la minera Yanacocha prevé explotar para extraer oro y cobre.

La campesina afirmó recibir anteriores amenazas de muerte por parte de personas vinculadas a la empresa minera, cuyo proyecto, ubicado en la región de Cajamarca, de los Andes del norte de Perú, se encuentra paralizado desde 2012, después de que las protestas contra la mina dejaran cinco muertos en la región.

«Nos dicen que si no salimos por las buenas, nos van a sacar muertos para quedarse ellos. Mi vida y la de mi familia no están protegidas (hay persecución, hostigamiento y acorralamiento). Están totalmente en riesgo porque es posible que nos desaparezcan», alertó Acuña. La campesina explicó que la Policía demora tres horas en llegar a su casa, situada al costado de la laguna Azul, que la empresa pretende utilizar para verter los residuos de la mina.

«Con autoridad o sin autoridad, yo seguiré ahí. Solo me sacarán de mi tierra cuando muera. Y lo digo públicamente: las autoridades también serán responsables de cualquier cosa que me pase por no hacer justicia. Yo estoy en mi propio derecho de defender mi tierra», dijo Acuña. «Tenemos el orgullo de saber que no estamos sufriendo por ser delincuentes ni criminales. Solo por defender nuestros derechos y la vida de las personas», agregó.

Acuña reiteró que es propietaria del predio desde antes de que la minera la acusara en 2011 de usurpación indebida, una denuncia de la que fue declarada inocente en 2014, tras haber sido condenada en primera instancia a dos años y ocho meses de prisión suspendida (sin ingreso a la cárcel). «¿Cómo van a creer que voy a invadir una propiedad privada de una empresa? Ellos están con las autoridades más grandes. ¿Quién me va a hacer justicia a mí? Jamás he tenido el coraje de coger un pan, ¿y creen que voy a coger un predio que no me pertenece?», se preguntó.

Las aristas políticas

Acuña considera que recibir el premio Goldman significa «un poco más de ánimo, también para que otras personas reaccionen y se pongan en pie de lucha». «...El premio debe ser un aliento para que muchas personas vean que sí se puede defender nuestra vida, nuestros derechos y que no podemos temer a nadie».

La campesina apuntó que seguirá luchando para mantener sus tierras porque advirtió que con el próximo Gobierno que salga de las elecciones del 5 de junio «no va a haber ningún cambio, y peor va a ser», ya que los dos candidatos, Keiko Fujimori y Pedro Pablo Kuczynski, «son de derecha». «Ellos están a favor de las empresas. ¿Qué protección vamos a tener? Vamos a seguir luchando. Con la vida o con la muerte, igual nosotros nos vamos a defender», avisó Acuña.

Máxima ratificó así su decisión de seguir luchando contra las empresas que operan en forma irresponsable y afectan al medio ambiente. "Mi decisión es firme, prefiero morir en manos de las personas destructoras de la tierra, no me dejaré vencer y seguiré dando un ejemplo", acotó.

Un informe de *Global Witness* sobre criminalización y violencia en el mundo por la defensa ambiental, emitido a fines del año pasado, sindica al Perú como el cuarto país en el mundo donde se producen más muertes de defensores ambientales.

¿Y qué pasa en Bolivia en relación con las agresiones gubernamentales y la defensa de las territorialidades indígenas? Este será el tema de un próximo artículo nuestro en Pukara.

* Intelectual quechua, militante katarista y profesor en la UMSA.

[1] Máxima Acuña es la tercera peruana en recibirlo después de la ecologista y virtual congresista, María Foronda, que lo recibió en 2003; y de la lideresa asháninka Ruth Buendía Mestoquiari, quien en abril de 2014 ganó el prestigioso premio Goldman por defender su territorio de la construcción de dos hidroeléctricas.

[2] Es el mismo reconocimiento que otorgaron en 2015 a la activista hondureña Berta Cáceres por liderar una campaña contra la represa Agua Zarca, a cargo de la más grande constructora de plantas hidroeléctricas.

Teoría:

El warmi indianismo como horizonte de libertad y poder

*Estefany Murillo Pozo**

El indio sufre por ser oprimido. La india también sufre por ser oprimida; pero a ella, además, se la anula, consciente o inconscientemente

¿Qué es el indianismo?

Si intentamos definir ideología nos encontramos con que es "un sistema de pensamiento" que se compone de un conjunto de ideas o principios sobre los que se fundamenta una manera particular de ver y abordar la realidad. De allí que tenga aplicación en los más diversos campos de la actividad humana (como la política, la economía, la espiritualidad o la cultura).

A su vez, un movimiento político es aquél movimiento social que opera en el área política, que, en contraste a un partido político, no se organiza —necesariamente— para ingresar a una institución política formalmente establecida.

Por otro lado, encontramos que nacionalismo es una ideología y movimiento sociopolítico, que surge con el concepto de nación y que pone a ésta como el único referente identitario dentro de una comunidad política.

El *Manifiesto* del Partido Indio de Bolivia (PIB) no tiene por qué sujetarse a un modelo, regla o lógica formal e intelectual de los partidos políticos del cholaje blanco-mestizo de Bolivia y de Indoamérica. No es un Manifiesto de una clase social. Es un Manifiesto de una raza, de un pueblo, de una nación; de una cultura oprimida y silenciada. No se puede establecer parangón ni con el Manifiesto Comunista de Marx. Porque el genial moro no se enfrentó al occidente. Enfrentó la clase proletaria con la clase burguesa y propuso, como solución de la lucha de clases, dentro de la civilización occidental intangida, la revolución comunista. En tanto que el Manifiesto del PIB, plantea la Revolución India contra la civilización occidental. (Reinaga, 1970, p. 341)

Este 2016 encontramos que las palabras de Reinaga siguen dolorosamente vigentes. La estructura del "Estado Plurinacional" es colonial (de Estado no tiene nada y de plurinacional se legitima únicamente lo pintoresco y folklórico).

El indianismo busca la liberación del indio. El indianismo devela los mecanismos de opresión a los que el indio está sujeto desde la colonia. Y estos mecanismos basados en la raza, en lo étnico (y no en lo económico desde los cuales las teorías de "clases sociales" juegan un rol bastante secundario al análisis de castas sociales) siguen hoy vigentes. Es evidente que desde los tiempos de Reinaga (en los años 1960) esta sociedad colonial ha mutado, pues está sujeta a los cambios de un mundo globalizado, pero estos supuestos "cambios" son meramente evoluciones en los mecanismos de dominación y opresión. Tanto "bolivianas"[1] como mundiales. Son mecanismos de opresión visibles y no visibles que intentan y logran someter al indio en lo social, político, económico, intelectual, cultural y espiritual.

Es un sistema palpable, respirable y vivible. ¿A qué me refiero? Pues a que existen muchos intentos de enmascarar esta realidad. Sociales, psicológicos y teóricos. Sólo los que vivimos esta opresión somos capaces de sentirla, analizarla, expresarla y de ser posible combatirla. De la pobreza y de la discriminación no se aprende en libros. Tienes que haberlo vivido para saber de qué se trata.

Recae entonces sobre las nuevas generaciones de teóricos indianistas el enorme peso histórico de develar todos estos mecanismos "evolucionados" de dominación. Revelar nuevas categorías, ampliarlas, debatirlas y posicionarlas. Cuando un pueblo siente algo que no puede expresarlo es débil, dormido, dominable, manipulable e instrumentalizable, pero si se le ofrece a ese pueblo las categorías que describen y expresan su sentir y su vivir existen más posibilidades de concretar su liberación.

Es una labor complicada pues cada uno de estos subsistemas de dominación están mezclados y entrelazados. Así tenemos que



dentro de lo económico y social juega también lo psicológico; un pequeño ejemplo es aquella denominación de "burgués aymara". Si esta fuera una sociedad simplemente de "clases" el apelativo "aymara" estaría demás; pero como sociedad colonial necesitamos la imperante necesidad de calificarlo como un "indio con dinero". Necesitamos darle una categoría nueva pues a pesar de que es "igual económicamente" al final no es "igual".

Pero va también del otro lado, es decir que el indio desde siempre ha intentado encontrar maneras de "blanquearse". Me parece un mecanismo psicológico lógico, ya que ¿a quién le gusta sentirse inferior y discriminado? Es así que el indio (y la india) encuentran maneras de blanquearse en esta sociedad de castas. Puede ser en lo económico (es falso que el "burgués aymara" se enriquece pensando en la liberación de nación, por tanto cuando migra a oriente decide ser un "camba-colla" y cuando migra a argentina o España intenta mimetizarse a través del lenguaje —el típico indio que regresa al país hablando como "gaucho"—, la vestimenta, la comida, etc.). Puede ser en lo académico (nuestras universidades siempre han jugado un rol preponderante en mantener estas estructuras coloniales de dominación, es así que el "licenciado" es a pesar de todo, menos indio)[2]. Por supuesto puede ser también desde lo sexual (investigando encontré la sorpresa que es típico de indianistas casarse con "gringas" y "jailonas", no tan típico de indios, sin embargo existe el mismo mecanismo psicológico de buscar alguien "más blanco" que uno).

Desde este punto de vista, me considero indianista "de la vieja escuela", es decir que tanto "derechas" (con lo económico y liberal) como "izquierdas" (con su nueva fórmula exitosa de instrumentalizar indios para llegar al poder) se quedan cortos a la hora de analizar la compleja realidad india. Sólo el indianismo puede y debe hacerlo, porque de lo contrario seguirá siendo sujeto de explotación e instrumentalización de castas, ya sean de "derecha o izquierda".

Menciono todo esto porque considero importante dejar claro que el indianismo debe seguir creciendo y actualizándose. Desde mi experiencia hay tantos tipos de indianismo como indianistas existen. Están los indianistas del área rural y los indianistas del área urbana, están las corrientes que intentan unificar lo indianista y katarista como prácticas políticas aymaras, que a pesar de las diferencias puedan tener coincidencias, he oído a algunos indianistas hablar de lo liberal como herramienta útil de liberación, también están aquellos que sí utilizan fre-

* Estefany Murillo Pozo es una warmi indianista quechua.

cuentemente en sus análisis el estudio de clases, hace poco escuché teorías sobre un neo-indianismo e incluso están presentes los indianismos con complejos de poder que no solamente creen que se impondrá una hegemonía aymara por encima de otras naciones (incluyendo la quechua y guaraní), sino que lo desean. Sea como fuere lo que nos unifica es nuestro deseo de liberación y de poder.

El examen de fuego para los indianistas contemporáneos es aprender de los errores del pasado, propios y ajenos. Propios; en aprender a entender la realidad del otro, la realidad que lo ha llevado a teorizar de una manera particular y específica desde su vivencia y cotidianidad. Unidad. El gran reto es la unidad en la diversidad. Y ajenos; en el sentido de que las sociedades latinoamericanas (es decir coloniales) son terriblemente caudillistas y no necesitamos dar más ejemplos que Hugo Chávez, Evo Morales, Rafael Correa, etc. La tremenda debilidad de estos gobiernos de izquierda fue basar todo su proyecto político en una sola persona. Cae la persona, cae el proyecto. Debemos construir algo que no dependa de una persona sino de una estructura, empezando por el aporte de ideas y teorías.

La india y la indianista

> La mujer india es una herida abierta que parte el alma. Haría sollozar a un dios impasible. Enternecería y haría llorar al mismo diablo… La mujer india desde que nace hasta que muere trabaja y sufre. Es la encarnación de la diosa del dolor. (Reinaga, 1970, p. 129).

En esta amalgama de indianismos se encumbra la concepción de warmi indianismo. Así como el indio sin indianismo es un sujeto perdido en el horizonte personal e histórico; la mujer que no es warmi indianista es aquella que no reivindica su condición —en este caso de género— como horizonte de búsqueda de libertad y poder.

La india es aquella mujer que sufre todos los tipos de opresión, pues carga sobre sus hombros la opresión colonial del racismo y sufre también la opresión de género. En muchos casos, claro está, tenemos el componente de la pobreza ligado a uno de los dos o a ambos. Recordemos que un factor de riesgo a la hora de medir la pobreza es haber nacido mujer.

La indianista reivindica su lucha por la liberación de su nación a la vez que reivindica su lucha como mujer dentro de la misma. La indianista es aquella india politizada. La india politizada es capaz de analizar su condición de oprimida no sólo como india, sino paralelamente como mujer.

Me interesa definir a la india después de haber definido el indianismo debido a que considero que el indianismo no ha sido exitoso por ausencia de ésta.

Muchos hermanos indianistas no quieren reconocer esa doble e incluso triple opresión de la mujer india. Quizás porque cuestionar nuestros privilegios, aunque sean mínimos es siempre complicado. Hay algunos que dicen que el machismo es un invento occidental, y asumen al feminismo como su hermana gemela más moderna. Hay otros que reivindican ese machismo indio como "algo natural y cultural".

Déjenme decirles que otra de las grandes debilidades el indianismo es no haber trabajado esta opresión. El indianismo reivindica a un pueblo, a una nación y esa nación está conformada por indios e indias, así que un indianista que no reivindica a la india en el fondo no es indianista.

He escuchado decir a muchos hermanos que las mujeres "deben politizarse", indicando la ausencia en las filas de las hermanas, pero he comprobado que dicha frase está cargada de cinismo e hipocresía. Yo siempre he comulgado con la idea de que los derechos no se regalan y hay que conquistarlos, pero he constatado lo complicado que es ser una india politizada. Cuando la sociedad es colonial, la política es colonial y cuando la sociedad es machista, la política es machista (y lo comprobamos a diario en las noticias actuales del país ¿verdad?). Es así que cuando eres pobre, mujer e india las cosas en la política se vuelven doblemente complicadas.

Claro está el machismo es una constante de todas las tendencias políticas y en todas las castas del país. Generalmente las mujeres en la política juegan un rol secundario, ellas entran a las organizaciones a repetir todo lo que dicen los machos, en muchos casos entran como las "novias" o "amantes" del militante. Aspiran a ser las novias del jefe, o del líder, no las jefas o lideresas. Y muchas veces son invitadas meramente como instrumentos de desahogo sexual (la cantidad de violaciones en agrupaciones políticas universitarias es alarmantemente elevado). Lo terrible es que cuando una mujer no está dispuesta a ser una repetidora, ni a intercambiar sexo a cambio de permanencia o cargos políticos, los hombres no solamente no la "ayudan" como ayudarían a cualquier otro "militante", si no que la anulan.

¿Acaso el indianismo quiere repetir estas prácticas políticas coloniales y machistas? Nuevamente volvemos a la pregunta de la relación entre el discurso y la práctica cotidiana. ¿Es creíble políticamente alguien que tiene un discurso, pero una práctica que no está ligada a ese discurso? ¿Es creíble un discurso de liberación y poder de la nación india si en lo cotidiano reproducimos prácticas coloniales y opresivas contra la hermana, la madre y la novia india?

El tema de politización encuentra asidero en la crudeza de la realidad. El indio sufre por ser oprimido. La india también sufre por ser oprimida, pero a ella se la anula, consciente o inconscientemente. Evidentemente si la india se hace consiente de ser oprimida por ser india, también se dará cuenta de que es oprimida por ser mujer, ya que cuando aprendes a identificar un tipo de opresión aprendes a identificar los demás tipos. ¿Será que a los hermanos les da miedo eso? Es muy fácil exigir la "politización de las mujeres", cuando son ellas las que se quedan en casa cocinando, pariendo y cuidando a los hijos. Si hay ausencia de mujeres indianistas es porque el padre le habló al hijo sobre los problemas de opresión, pero no a la hija. La ausencia de hermanas politizadas en la política es responsabilidad tanto de los indios como de las indias.

La teoría de la mujer india es compleja, pero necesaria, desde el preguntarnos ¿quién es la india? hasta los mecanismos de dominación que pesan sobre ella, pues los mecanismos psicológicos y sexuales tienen un componente potente a la hora de la dominación. Y necesitamos a una india libre tanto como necesitamos a un indio libre. Sólo juntos podemos liberar naciones, de lo contrario es tiempo perdido y letra muerta.

[1] El intento desde el inicio de la época republicana en la región latinoamericana de crear identidades nacionales ha sido un completo fracaso pues, la república no es más que la extensión de la presencia colonial con otros nombres y otros actores, pero que no cambiaron nada su mirada racista y opresora sobre los nativos de la región. No sólo que no cambió nada sino que empeoró y profundizó la situación. Desde este punto de vista nunca existió lo "boliviano", más que como discurso de las castas para legitimarse en el poder político o económico. Show discursivo. Bolivia no es más que un territorio con profundas contrariedades latentes.

[2] No me malinterpreten. Creo que la educación y el conocimiento es el arma primordial de la liberación. Pero las universidades no se encargan de darle al indio una educación liberadora (es en donde menos se produce ciencia y tecnología en este país), sino al contrario, una educación que le enseña a odiarse a sí mismo, y odiar a los suyos. Después de todo, la universidad como institución es un simple reflejo del aparato estatal colonial, repleto de currículos con teorías eurocéntricas, desde la historia, a la economía y el derecho. El indio que aprende a instrumentalizar el conocimiento que pueda ofrecer la universidad, pero como sujeto crítico y pensador, y no como mero asimilador y repetidor de ideas, es el indio que ha logrado una gran victoria dentro de la educación colonial. Uno de los objetivos es lograr que el indio obtenga conocimiento y educación gracias a la institución educativa y no a pesar de ella.

Viene de la página 12

Apuntes sobre el...

kataristas no es más que una reproducción social de su tiempo. Fue el caso de Laureano Machaca quien: "…hubiera sido una mujer quien habría capturado a Machaca y conducido al pueblo en calzoncillos, (versión) que parece destinada a desmerecer al héroe —machismo andino obliga— una captura realizada por una mujer es ignominia"[12]. Este problema social es arrastrado hasta hoy, como fue el caso en la provincia Pacajes (La Paz) donde recientemente el alcalde de Caquiaviri Bruno Alvarez fue vestido con manta y pollera por falta de obras.

Reflexiones finales

Si bien, es cierto que como indica Felipe Quispe este libro no da un modelo social de lucha, : "(…) este libro no es ideológico es de información, no está dando una línea política, no está una corriente por donde vamos a ir, el modelo nuestro es un paradigma…"[13], es innegable que proporciona un marco histórico para estableces ese modelo ideológico.

Cabe resaltar, que los aportes del texto nos abre un campo de investigación sobre indianismo y katarismo contemporáneo en la construcción de la contra historia y la lucha por el poder político. El estudio de la nueva generación de jóvenes indianistas y kataristas son pendientes de investigación, como indican los autores.

Asimismo, esta investigación tiene contenido político e ideológico, ya que el texto nos devela las contradicciones internas entre indianistas y kataristas como actores racializados que forjaron la historia para transformar el presente y las relaciones de poder. Haciendo una analogía con el texto de Fausto Reinaga, de *la Revolución India*, el libro *El Indianismo Katarista. Una mirada Crítica* enciende la llama de fuego para la movilización y la toma del poder político kolla.

[1] Foucault, Michael (1975). *Genealogía del racismo*. Argentina: Altamira.

[2] PAN (Partido Agrario Nacional), PIK (Partido Indio del Kollasuyu), PIAK (Partido Indio de Aymaras y Keswas), PIB (Partido Indio de Bolivia).

[3] Portugal, Pedro; Macusaya, Carlos (2016). *El indianismo y Katarismo, una mirada crítica*. La Paz, Bolivia, p. 120.

[4] Ibid., p. 404-491.

[5] Ibid., p. 107.

[6] Macusaya, Carlos (2014). *Desde el sujeto racializado.* La Paz: Minka, p. 143.

[7] Ibid., p. 143.

[8] Portugal, Pedro; Macusaya, Carlos (2016). *El indianismo y Katarismo, una mirada crítica*. La Paz, Bolivia., p. 46.

[9] El video de la presentación del libro puede ser vista en: https://www.youtube.com/watch?v=YyoCZKEZKFc

[10] Ibid.

[11] Portugal, Pedro; Macusaya, Carlos (2016). *El indianismo y Katarismo, una mirada crítica*. La Paz, Bolivia, p. 57-58.

[12] Ibid., p. 109.

[13] El video de la presentación de libro puede ser vista en: https://www.youtube.com/watch?v=YyoCZKEZKFc